

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología III

(Estructura Social) (Sociología de la Educación)



TESIS DOCTORAL

**Crisis, libertad y representación política en el pensamiento de
Hannah Arendt: aplicación al análisis del movimiento 15-M
como respuesta a la crisis económica en el estado español**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Eladio José Verdú de la Orden

Director

Juan Mayoral Lobato

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Departamento de Sociología III

(Estructura Social) (Sociología de la Educación)



TESIS DOCTORAL

**Crisis, libertad y representación política en el pensamiento de
Hannah Arendt: aplicación al análisis del movimiento 15-M
como respuesta a la crisis económica en el estado español**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Eladio José Verdú de la Orden

Director

Juan Mayoral Lobato

Madrid, 2017

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA III



CRISIS, LIBERTAD Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN EL
PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT:
APLICACIÓN AL ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO 15-M COMO RESPUESTA
A LA CRISIS ECONÓMICA EN EL ESTADO ESPAÑOL

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

Eladio José Verdú de la Orden

Bajo la dirección del doctor

Juan Mayoral Lobato

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA III
(Estructura Social y Sociología de la Educación)
Doctorado en Estructura Social, Cultura, Trabajo y Organizaciones



**CRISIS, LIBERTAD Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA EN EL
PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT:
APLICACIÓN AL ANÁLISIS DEL MOVIMIENTO 15-M COMO
RESPUESTA A LA CRISIS ECONÓMICA EN EL ESTADO ESPAÑOL**

Autor: Eladio José Verdú de la Orden

Director: Juan Mayoral Lobato

Madrid, 2015

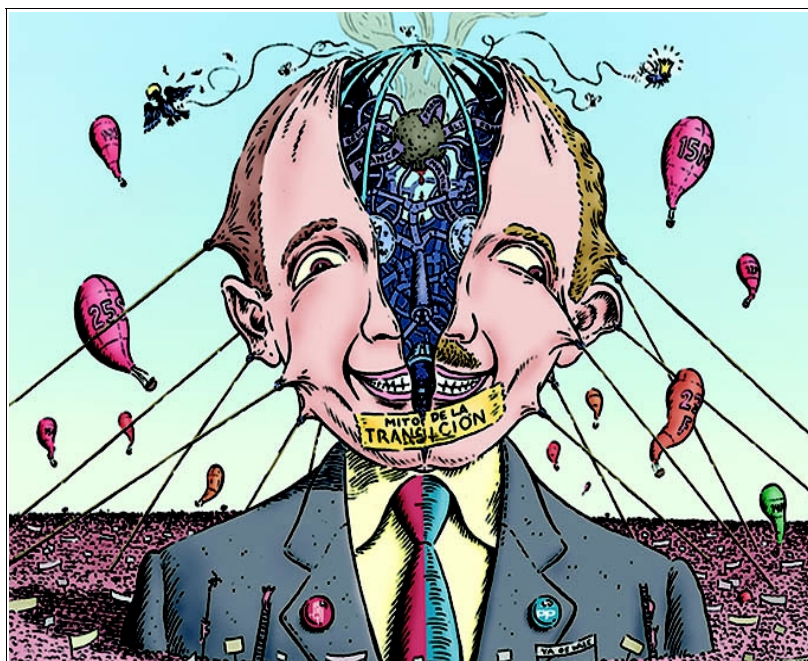


Ilustración: Miguel Brieva

“¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra?”.

Hannah Arendt

“...cada generación se cree dedicada a rehacer el mundo. Sin embargo, la mía sabe que no lo hará. Pero acaso su misión sea más grande. Consiste en impedir que el mundo se deshaga”.

Albert Camus

“Una aparición tan enigmática como universal es la de la masa que de pronto aparece donde antes no había nada. Puede que unas pocas personas hayan estado juntas, cinco, diez o doce, solamente. Nada se había anunciado, nada se esperaba. De pronto, todo estaba lleno de gente. De todos los lados afluyen otras personas como si las calles tuviesen sólo una dirección. Muchos no saben que ocurrió, no pueden responder a ninguna pregunta; sin embargo, tienen prisa de estar allí donde se encuentra la mayoría...Se piensa que el movimiento de unos contagia a los otros, pero no es sólo eso, falta algo más: tienen una meta...Allí donde se origina, en su mismo núcleo, no es tan espontánea como parece”.

Elias Canetti

“...«desde que Antístenes me liberó, ya no he vuelto a ser esclavo»...«me enseñó a distinguir lo que es mío y lo que no lo es: la propiedad no es cosa mía; parientes, familiares, amigos, fama, lugares conocidos, relaciones sociales, todo esto me son cosas ajenas». «¿Y qué es, pues, lo tuyo?: el uso de las representaciones»”.

Diógenes de Sínope

“El Apóstol nos dice que al principio era la Palabra. No nos da garantía alguna sobre el final”.

George Steiner

A mi madre y a mi padre. Como agradecimiento por todo su apoyo, su comprensión y los valores que me han transmitido durante todo el periodo de aprendizaje, que nunca termina, y sin el cual lograr presentar este trabajo de tesis doctoral hubiera resultado mucho más complicado.

A mi tía Isabel, recién fallecida, que en paz descanse.

Tenemos siempre mucho que agradecer. Llegar a finalizar la redacción del texto que sigue tiene mucho que ver con las personas que me han rodeado durante este tiempo. Agradecer es abrir espacio a la comprensión y al amor, al dar cuenta de la pluralidad que implica todo eso que denominamos proyectos personales como generalmente se entiende una tesis doctoral. En primer lugar, quiero agradecerlo a mi familia, a mi padre y a mis hermanos que han estado en todos los momentos importantes, y en particular a ti mamá que, aunque sientes que te alejas cada vez más de la vida, siempre serás un referente, un aliento en la mía. A todas mis amigas y amigos, sin cuyas vivencias, cariño, risas, sueños, diálogos y reflexiones todo sería menos claro. A Violeta Sánchez, la persona que fue mi compañera durante buena parte del periodo doctoral, que fue mi amor, que me apoyó siempre y siempre será mi amiga. A mi compañero de piso, Raúl Orte, y Anita por haberme echado un cable tan importante en el último mes de encierro, cocinando y limpiando muchas veces por mí para que yo pudiera seguir con la redacción final del texto. A todas las personas con las que además he compartido o comparto actividad política, militancia como se denomina (aunque reconozco que nunca me ha gustado el término), y que han sido tan importantes en los últimos quince años de mi vida, en cómo la veo ahora. A todos los compañeros y compañeras, profesores y profesoras que hemos participado en el programa de doctorado y, en particular, en los diferentes seminarios realizados con el profesor Juan Mayoral, director de mi tesis, desde el año 2007 hasta el momento actual, y que han sido fundamentales en las reflexiones que he intentado plasmar. Por supuesto a Juan, que ha sido y es para mí mucho más que un director de tesis, es un referente intelectual y vital, un gran amigo, y las lecturas y reflexiones que hemos compartido al margen, unidas a la pasión que nos une, son la base de la tesis. A Irene Galicia, una querida amiga, compañera de piso durante mucho tiempo, una hermana que de nuevo estaba ahí para ayudarme con la corrección del texto *in extremis*, de maravilla, y darle otro vuelo. A mis amigas Clarisa y Ana que me ayudaron a corregir la traducción del *abstract*. A los dos profesores que, por la extinción de nuestro programa de doctorado, han tenido que evaluar la tesis a marchas forzadas. A la doctora y los doctores que han aceptado estar en mi tribunal de tesis pese a los condicionantes de plazo, de saturación e incluso económicos en el caso de las personas que vienen de fuera de la Comunidad de Madrid, a las que la Universidad Complutense no abona el transporte. Al coordinador del programa de doctorado y a la secretaria de tercer ciclo de la facultad que me facilitaron la realización de los tramites necesarios. Seguramente me olvide de alguna persona, se lo agradezco también. Muchas gracias a todas y a todos.

Aclaración ortográfica

Se han mantenido las traducciones originales de las citas, de manera que no siempre se ajustan a la actual normativa de la RAE, como en el caso de la eliminación de la acentuación de solo y los pronombres demostrativos del año 2010.

Índice

Resumen documental y <i>abstract</i>	1
Índice de tablas.....	3
Índice de siglas.....	4
1. Introducción: crisis y representación.....	6
2. Metodología de trabajo: lenguaje y metáfora.....	48
3. La crisis económica como marco de trabajo y como contexto.....	70
3.1. ¿Qué entendemos por crisis?, ¿cómo se nos ha representado?.....	70
3.2. Crítica y crisis: de la crítica de la crisis a la crisis de la crítica.....	85
3.3. La problemática relación entre verdad y política.....	104
3.4. Una lectura de la tradición política occidental.....	129
4. Crisis económica en el Estado español.....	149
4.1. ¿Determinismo histórico y económico? Triunfo y caída del <i>animal laborans</i>	149
4.2. La crisis económica como escenificación de la puja entre lo público y lo privado.....	162
4.3. ¿Es posible afrontar la crisis desde la política? Los límites de la representación frente a la mistificación de la política.....	172
5. Libertad y representación en la esfera pública en el pensamiento de Hannah Arendt.....	184
5.1. La idea de escena pública en la obra de Arendt: libertad y representación.....	184
5.2. Discurso en acción: ¿Puede haber libertad en la ecuación que identifica poder y violencia?.....	203
6. Pensamiento y acción frente a la crisis económica (y de la política): revolución y libertad.....	222
6.1. La protesta ciudadana o el salto desde la crisis económica al ocaso de la representación: introducción al movimiento 15-M.....	222
6.2. Crisis económica y respuestas ciudadanas en el Estado español: el movimiento 15-M como ejemplo práctico.....	241
7. Hannah Arendt y el movimiento 15-M.....	259
7.1. Tradición revolucionaria y felicidad pública. Repensando el concepto de movimiento social: ¿Nuevas formas de representación?.....	259
7.2. El 15-M y la promesa de la política. ¿Se puede entender el 15-M más allá de la tradición revolucionaria?.....	279
8. Conclusiones: la crisis y la crítica entre el pasado y el futuro, ¿qué nos queda para el presente? La representación misma, no la forma que adopta, como cuestión.....	304
9. Bibliografía.....	322

Resumen documental

Palabras clave: *Crisis, libertad, representación, crítica, 15-M.*

La investigación aborda la problemática de la crisis económica en el Estado español y de su crítica, el movimiento social de masas 15-M, entendida como necesaria respuesta a esa crisis sistémica. Su surgimiento transforma la crisis económica en una crisis política. Cuestionar la relación suficiente y necesaria entre crítica y crisis es el objetivo de partida de la tesis, el cual se relaciona con las derivas metodológicas en las ciencias sociales que condicionan nuestra interpretación.

Este análisis se enmarca en las ideas de Hannah Arendt y de otros pensamientos que entendemos relacionados con su forma de entender la política. Desde ellos se reflexiona sobre la evolución del concepto “crisis” y su analogía con el nacimiento de la filosofía de la historia. Posteriormente se explica la disputa entre verdad y política como antesala del relato sobre nuestra tradición política y revolucionaria, que da paso a la disección de los otros dos conceptos clave: “libertad” y “representación”, así como su parentesco con el moderno triunfo del *animal laborans* y la conexión inveterada entre poder y violencia.

Luego se contextualiza el 15-M en su momento histórico, su relevancia, los cambios provocados por su irrupción y cómo ha sido interpretado, principalmente desde teorías constructivistas. Para finalizar, se emplea el análisis de los citados conceptos arendtianos para hacer una lectura del movimiento social, explicando cómo se ha visto influido por la tradición política occidental. En último término, se cuestiona el devenir actual marcado por la urgencia histórica y las nuevas representaciones políticas, así como la incidencia que han tenido en el seno del 15-M.

A lo largo de este recorrido se plantean argumentos que nos conducen a la conclusión de que nos encontramos ante una crisis de la crítica, de la representación, del lenguaje a través del cual tenemos que nombrar, que es precisamente la que otorga a la crisis misma su sentido y su poder, mientras que esta sigue apareciendo como resultado de un proceso en buena medida autonomizado e ilegítimo pero que solo nosotros podemos hacer real, legitimamos.

Abstract

Key words: *Crisis, freedom, representation, criticism, 15-M.*

The research approaches the problem of economic crisis and its criticism, the social movement 15-M, understood as a necessary opposition to that systemic crisis. The emergence of 15-M transforms the economic crisis into a political one. The thesis starts challenging the necessary relationship between criticism and crisis, that it's related to methodological drifting in social sciences which determines our interpretation.

This analysis is framed with Hannah Arendt's ideas and other related thoughts to her approach to politics. From that point the thesis examines the evolution of "crisis" concept and its analogy with the birth of the philosophy of history. Subsequently, it explains the argument between truth and politics as a prelude to the history of our political and revolutionary tradition, which leads an in-depth study of the other two key concepts: "freedom" and "representation", as well as its relationship with the modern victory of *animal laborans* and the inveterate connection between power and violence.

Therefore, research contextualizes 15-M in its historical moment, its importance, the changes affected to its irruption and how it has been interpreted, mainly from constructivist theories. Finally, the thesis uses the analysis of those Arendtian concepts to read the social movement, explaining how it has been influenced by Western political tradition. At the end, the current evolution is marked by the historical urgency and the new political representations, as well as the impact they had within 15-M.

Throughout this journey many ideas lead us to the conclusion that we are facing a crisis of criticism, representation and crisis of the language that we should name. It's precisely the hidden meaning and power of crisis itself, while it still appears as a result of an independent and illegitimate process, but we are the ones who make it real. We legitimize it.

Índice de tablas

Tabla 1.- Encuesta sobre participación política ciudadana.....	36
Tabla 2.- Relación entre unidades estructurales genéticas y verbales.....	50
Tabla 3.- Evolución PIB a precios de mercado en el Estado español 2000-2013.....	153
Tabla 4.- Evolución EPA en el Estado español 2008-2013.....	153
Tabla 5.- Global OTC derivatives market 2013.....	242
Tabla 6.- Organización de Acampada Sol.....	246
Tabla 7.- Colectivos surgidos del 15-M.....	250-251
Tabla 8.- Publicidad de logros del movimiento 15-M.....	254
Tabla 9.- Cambios lingüísticos producidos por el movimiento 15-M.....	255-256
Tabla 10.- Evolución del número de protestas en la Comunidad de Madrid 2007-2014.....	302

Índice de siglas

ADN	Ácido desoxirribonucleico
AIT	Asociación Internacional del Trabajo
ATTAC	Asociación por la Tasación de las Transacciones financieras y por la Acción Ciudadana
BCE	Banco Central Europeo
CIS	Centro de Investigaciones Sociológicas
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
CSOA	Centro Social Okupado Autogestionado
CIU	Convergència i Unió
CIE	Centro de Internamiento de Extranjeros
DEA	Diploma de Estudios Avanzados
EPA	Encuesta de Población Activa
ERE	Expediente de Regulación de Empleo
ETA	Euskadi Ta Askatasuna
EEUU	Estados Unidos
FCE	Fondo de Cultura Económica
FMI	Fondo Monetario Internacional
FSM	Foro Social Mundial
ILP	Iniciativa Legislativa Popular
IPC	Índice de Precios al Consumo
INE	Instituto Nacional de Estadística
IVA	Impuesto sobre el Valor Añadido
IU	Izquierda Unida
NTIC	Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OMC	Organización Mundial de Comercio
ONG	Organización No Gubernamental
OTAN	Organización Tratado Atlántico Norte
OTC	Over The Counter

PP	Partido Popular
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
PACD	Plataforma Auditoría Ciudadana de la Deuda
PAH	Plataforma de Afectados por la Hipoteca
PIB	Producto Interior Bruto
PIGS	Portugal, Italy, Greek, Spain
RAE	Real Academia Española de la Lengua
SAT	Sindicato Andaluz de Trabajadores/as
SAREB	Sociedad de Gestión de Activos de la Reestructuración Bancaria
SICAV	Sociedad de Inversión de Capital Variable
TTIP	Transatlantic Trade and Investment Partnership
UAM	Universidad Autónoma de Madrid
UCM	Universidad Complutense de Madrid
UE	Unión Europea
UPyD	Unión, Progreso y Democracia

1. Introducción: crisis y representación.

“A través del concepto de crisis, el espacio de juego de la acción ha quedado restringido a una situación de necesidad, en la que los agentes sólo pueden escoger entre alternativas totalmente opuestas entre sí”.

Reinhart Koselleck

“La acción es el milagro que salva al mundo de su normal ruina natural”.

Hannah Arendt

El trabajo que presento para la valoración y la obtención de la tesis doctoral es para mí, pese a su importancia en sí, algo más que eso. Intentaré explicarlo de manera que me sirva para construir la introducción y presentación del mismo, así como un recorrido por los principales nudos del trabajo, por los lugares que la argumentación debe inevitablemente recorrer. Su *logos*, su *ethos* y su *pathos*¹. Entendiendo que las palabras no pueden revestir ninguna verdad en sí mismas ni tampoco deberían ser capaces de ocultar un puñado de mentiras de forma elocuente, significativa.

Quiero decir que lo que voy a escribir es el resultado de un largo proceso de maduración personal que siempre, lo mostremos o no, tiene que ver con la experiencia propia, con la manera en que se nos han presentado las cosas y en cómo las hemos interpretado, en definitiva, cómo hemos tratado de entenderlas.

Es una tesis más y por ello no puede ni quiere ser omnicomprendensiva ni tampoco sustituir las ideas y opiniones de otras personas que, en muchos casos, servirán para que todas entendamos mejor el asunto planteado que tiene que ver con los problemas políticos de nuestro tiempo. Digamos que pienso que mi tarea es “tan solo” intentar elucidar, juzgar, explicar de la mejor manera la forma en que los hechos y los discursos se han presentado, pero sin eludir las problemáticas a las que me enfrentan. Lo cual no exime del intento de imparcialidad, que no es algo que por supuesto podamos asegurar de antemano, que entiendo consiste, precisamente, en no ocultar, en mostrar esta relación, pero sin que eso suponga ningún lastre para la reflexión ni ninguna justificación. Y su exposición escrita, que ahora comienza, se antoja un trayecto apasionante y también complejo. Aunque obviamente no pretendemos abarcar en este recorrido la totalidad del mismo, como indica el origen etimológico de la palabra complejo, el verbo latino *complexi*, pues vamos a tratar de asuntos que sin duda tienen que ver con la pluralidad del mundo, con todas, y por tanto inabarcables en una humilde tesis doctoral.

1 Las tres formas de argumentación desde Aristóteles.

El tema elegido y la autora que nos acompañarán a lo largo del mismo no lo son menos. Intentaré realizar un análisis amplio de la crisis y la respuesta surgida desde el movimiento 15-M. Y realizaré este análisis a través del prisma del pensamiento de Hannah Arendt (1906-1975), pensadora política más que filósofa, como a ella misma le gustaba definirse², cuya manera de interpretar ha sido, desde sus primeros escritos, objeto permanente de admiración, análisis, interpelación y, por qué no decirlo, en muchas ocasiones controversia, tergiversación deliberada o incomprensión certera. Por no hablar de la sarta de reproches que colocan en los últimos tiempos a sus espaldas, que van desde considerar su prestigio como una clara demostración del fracaso de la izquierda, -como diría Slavoj Žižek-, hasta convertirla en una defensora del liberalismo que, sin embargo, como mostraremos combatió arduamente, entre otras cosas, por el desentendimiento que proponía de la política. Tampoco es nada nuevo el desconocimiento, incluso en su propio país de origen, de su pensamiento y la incapacidad, en la mayor parte de los casos, de encuadrarlo pese al conocimiento del personaje en el plano de las ideas convirtiéndola, -como dice Manuel Cruz, uno de sus mayores interpretes en lengua castellana-, en una pensadora sin rostro. Lo cual siempre puede ser un buen pretexto para una nueva llamada a dialogar con sus textos, atreviéndonos a pensarlos y juzgarlos, interpretarlos, algo que me parece fue su mayor impulso vital y pedagógico, como enseñanza. Digamos que pretendo tratar de poner en “tela de juicio” los textos de Arendt con el objetivo de que esta reflexión nos facilite la comprensión política de nuestra historia reciente, de la crisis, y de acontecimientos cuyo sentido está y estará siendo interpretado y que, en cierta manera, permanecerán siempre abiertos, siempre por interpretar: *“lo que nos llama a conservar un pensamiento es a la vez lo que nos permite cuestionarlo”*³.

Para comenzar, siguiendo ese estilo arendtiano basado en la interrogación permanente y las respuestas sin conclusiones precipitadas ni definitivas, me planteo: ¿Por qué analizar el tiempo presente y, en cierta medida, mi propia realidad en una tesis doctoral con las complicaciones que pudiera implicar por el tiempo y la distancia de los sucesos, que siguen aconteciendo, así como por la bibliografía y otros factores? ¿Y por qué buscar una vez más el pensamiento y el discurso de una autora del pasado, en este caso Arendt, para tratar de comprender mejor esta realidad?, ¿qué puede aportar su pensamiento para un entendimiento de los convulsos tiempos presentes en el Estado español?

2 Arendt tildaba despectivamente a cierta clase de filósofos, utilizando el término empleado por Immanuel Kant, como “pensadores profesionales”. Como plantea Javier Roiz, la crítica implícita a esta auto-concepción va dirigida a un pensamiento filosófico que, apreciando porque había sido el de su formación, es su manera de *“salirse del cuadro”*.

3 Mundo, D.; Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003, p. 15.

Analizar mi realidad y mi tiempo supone, en primer lugar, intentar entenderlo mejor, algo que me parece bajo todo de punto de vista, académico o no, científico o no, sociológico o no, fundamental. El mundo en que vivimos, el medio ambiente y la naturaleza, la sociedad, sus procesos en los que estamos inmersos, sus crisis, condicionan como aparentes límites fácticos nuestra vida como seres humanos en la Tierra. Pero el mundo en que vivimos y la naturaleza que nos alberga y nos constituye, donde acontece nuestra vida y, por tanto, la historia que entre todas escribimos y que al tiempo nos destruye poco a poco (se podría hablar de un cierto paralelismo entre el desarrollo victorioso de la filosofía de la historia frente al abandono a su suerte de la metafísica como ciencia del ser), y en el que nuestras crisis cobran solo pleno sentido y significado, desde un punto de vista humano, cuando las nombramos en el marco de un relato que puede acabar siendo constitutivo, decidor de verdades. Un relato vital al que vamos incorporando las experiencias acontecidas intentando dotarlas, en esta correlación, de una búsqueda de sentido. Esto quiere decir que el ambiente, el contexto (las personas y cosas que nos rodean), pueden condicionarnos pero nunca determinarnos porque, en ese caso, no podríamos aspirar más que a medir y definir el mundo, a jugar a calcular las consecuencias e incluso pronosticarlas (anticiparlas), a analizar con celo obsesivo hasta encontrar las palancas que nos impulsan, sus relaciones, sus semejanzas y diferencias, viendo como insertarnos en ellas para solidificar nuestras identidades y hacer coherente el relato, sin llegar jamás a comprenderlo. Entender el mundo en un sentido exclusivamente histórico-procesual elude el asunto central, principal, de la política desde el punto de vista de Arendt. La cuestión de nuestra sempiterna, y no agotable, posibilidad de aparecer a través de la acción y el lenguaje, la capacidad de irrumpir en toda serie y, por ende, detener ese imaginario proceso producido y aceptado en las mentes de las personas con sus consecuencias necesarias, nos traslada a esa máxima benjaminiana de que *“nada de lo que haya acontecido se ha de dar para la historia por perdido”*⁴. Y con ello no nos referimos a esa extraña paradoja histórica según la cual se produce una perfecta adecuación entre el carácter de las personas y los papeles históricos que parece han sido llamados a desempeñar en el teatro de la vida, en el teatro político. Leon Trotsky trataba de resolverla indicando que los débiles caracteres producidos por nuestra sociedad se empapaban del proceso del imaginario histórico-racional, de manera que no eran capaces de cuestionar un determinismo temporal del que acababan siendo parte contratante. Karl Marx, por su parte, lo hacía con su concepción de los dirigentes desinteresados como vanguardia de la humanidad, encarnando así los intereses de la historia humana en su conjunto.

¿Tiene que ver, tal vez, la resolución de estas cuestiones con el lenguaje humano a través del cual tenemos que expresarlas?, ¿es ese lenguaje un límite más de nuestra subordinación, de nuestra

4 Benjamin, W.; Escritos políticos. Abada Editores, Madrid, 2012, p. 169.

comprensión? ¿Son las palabras que hacen posible la política las mismas que la imposibilitan?, ¿manda también alguien en el único orden donde, aun queriéndolo, no podría mandar, dominar nadie?

“Pues ello es que la lengua no es ningún hecho de cultura: está justamente por debajo de todos ellos, como instrumento de cualquiera, desde la construcción de un arado o de una casa hasta la demostración por vía matemática de la adecuación de un modelo físico...Así que en la lengua no manda nadie, más que el pueblo, que no es nadie, y que para mandar en ella (en su repertorio de fonemas, en sus reglas de prosodia o de sintaxis) es preciso que, como una especie de senado subconsciente, no sepa lo que hace ni quiera hacerlo...Pero de la lengua no se habla (es ella la que habla de las otras cosas), si no es por pura equivocación y pedantería”⁵.

Cuando Giorgio Agamben, extendiendo los análisis foucaultianos sobre la biopolítica y el biopoder reinantes en las ciencias sociales, habla de la moderna separación de la que denominó “nuda vida”⁶ y las diferentes formas de vida clasificadas y encasilladas en un conjunto amplio y limitado de identidades jurídico-políticas, está dando cuenta de ello. Son estas identidades, que de alguna manera se han emancipado del ser, en tanto este queda aislado como nuda vida, las que nos representan en un espacio público en que lo que se juega no es sino, precisamente, esa nuda vida, que Agamben entiende como un concepto político secularizado más que como un concepto científico. Pero ¿cómo es posible siquiera plantearnos este desdoblamiento?, ¿cómo puede darse, producirse ese *quid pro quo*, ese intercambio, con tanta facilidad?

“Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es posible aislar algo como una nuda vida...Los comportamientos y las formas de vivir humanos no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad”⁷.

Un desdoblamiento derivado de una perspectiva biologicista de la política que, en caso de ser asumido en su literalidad por el pensamiento biopolítico que gobierna las ciencias sociales,

5 García Calvo, A.; Hablando de lo que habla. Estudios del lenguaje. Editorial Lucina, Zamora, 1993, pp. 395–396.

6 Vida biológica, vida al desnudo, cuerpo como intercambio y como experimentación.

7 Agamben, G.; Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010, pp. 13–14.

significaría dar carpetazo a la estructura poética o metafórica del ser, a la posibilidad de que esté funcionando la mediación y, por lo tanto, la crítica. El ser en tanto lenguaje, el lenguaje en tanto pensamiento y acción, en tanto posibilidad de obrar. Si bien, como dice Cornelius Castoriadis en relación a la biopolítica, por mucho que nos espante el citado término, y todo lo que implica, no podemos ignorarlo *“Porque actualmente tenemos, queramos o no, una biopolítica que no da a conocer su nombre y que condena a muerte constantemente, tácitamente, incluso en los países ricos, a centenares de personas por razones “económicas”, es decir, políticas, porque evidentemente la distribución y atribución de recursos en una sociedad es una cuestión política por excelencia”*⁸. Esa idea parece ser la que domina el pensamiento de Agamben, pese a ser la esencia que entiendo quisiera no legitimar, aquella que deviene de un núcleo originario de la política que deriva su soberanía de esa nuda vida.

*“La presente investigación se refiere a ese punto oculto en que confluyen el modelo jurídico-institucional y el modelo biopolítico del poder. Uno de los posibles resultados que arroja es, precisamente, que esos dos análisis no pueden separarse y que las implicaciones de la nuda vida en la esfera política constituyen el núcleo originario –aunque oculto– del poder soberano”*⁹.

Justamente porque entendemos que la atribución de recursos es en su esencia política, no podemos dejar de cuestionarnos el porqué de esa tremendamente desigual distribución de riqueza a nivel mundial y, por lo tanto, de la aparente incapacidad de toda política frente a una economía que, pese a todo, tiene la necesidad de buscar el dominio en un “gobierno” del lenguaje que permita fomentar una sumisión metafórica, conformismo esencial, que desgraciadamente encuentra su espejo más flagrante en la propia realidad. La crisis ha tendido a acentuar la ya de por sí manifiesta desigualdad a nivel planetario y, al tiempo, hacerla más natural y digerible si cabe. Aunque entendemos que, por el contrario, debiera ayudarnos a entender mejor la lógica de la desigualdad, de la equivalencia de valores (humanos) en la que hoy nos vemos sumidos.

*“Las desigualdades entre ricos y pobres se han situado en su máximo nivel desde que la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) inició su medición hace 30 años”*¹⁰.

Según el descubrimiento de Alexis de Tocqueville en *El antiguo régimen y la revolución*, del

8 Castoriadis, C. (1994). Miseria de la Ética. Revista Zona Erógena, N° 22, p. 5.

9 Agamben, G.; Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Editorial Pre-textos, Valencia, 2003, pp.15–16.

10 Yarnoz, C. (2015, 21 de mayo). La crisis dispara la desigualdad entre ricos y pobres a un nivel récord. El País, N° 13.835. Disponible en: http://economia.elpais.com/economia/2015/05/20/actualidad/1432157691_611114.html.

que hablara Arendt, el resentimiento de los oprimidos por la desigualdad no proviene tanto de la propia explotación como de la pérdida de funcionalidad de esa explotación, de la desvinculación entre riqueza y poder, cuando todavía esta relación era visible, porque en la modernidad se transmuta en economía y sociedad que, en cierta forma, enmascara ambas.

Pese a ello, entiendo que no puede haber gobierno de las palabras a no ser que estas hayan llegado a significar por sí mismas, como enuncian algunos “profetas caídos” del posibilismo¹¹, en un lenguaje que, entonces sí, nos habla y nos gobierna. Decir que somos siervos de las palabras es alejarnos de la metáfora en lo que esta pudiera tener, dentro de esa lógica, de liberador y dar paso al universo de la fórmula o de una metáfora en su deriva hacia la rima fácil y el “ingenio”.

“Con el nacimiento del lenguaje nació la mentira (el engaño, podemos suponer, tiene más larga data). Aún hoy sigue mintiendo más la palabra que el cuerpo, el lenguaje que el gesto, la comunicación no verbal que la entonación o la mirada”¹².

A priori no hay ningún problema en nombrar, pues es nuestro medio natural y, por ende, el de la política y, sin embargo, resulta extraño cómo hemos llegado a interiorizar la traición que supone decir cosas con palabras. La mentira que parece ir encadenada al lenguaje originario en la que nombrar aparecerá siempre, en alternancia, como impotencia (que a ratos se reviste de omnipotencia) o tergiversación. Donde nombrar conlleva una violencia (como moralidad) que ejercemos sobre otras. En la que hablar supone necesariamente tomar partido por una causa que, por supuesto, lleva aparejada el “atente a las consecuencias” y, por tanto, la necesidad de ocultar y desvelar como funciones primordiales del lenguaje. Supone el paso de la víctima propiciatoria o sacrificial, aquella que con su muerte debe compensar lo que es entendido como un desequilibrio social, a la víctima objetiva, en que cualquiera, es decir todas, somos víctimas, de nuestras palabras o incluso nuestros silencios¹³. Donde reina el delito de anonimato recubierto de la máscara que lo inmuniza y lo blindo. Una autentica crisis del lenguaje y la representación en la que ya no somos capaces de separar cosas y palabras, donde ser y lenguaje se identifican de tal manera que resultan totalmente indiscernibles.

“Lo imaginario no es partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro...Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y esencialmente

11 “La revolución ha devorado a uno de sus hijos, como siempre ha ocurrido, concluye uno de los profesores de Podemos”, del artículo *La cuerda se rompió por el filósofo*, tras la renuncia de Juan Carlos Monedero.

12 Monedero, J. C.; *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión*. FCE, México D. F., 2009, p. 41.

13 ¿No venía a transmitimos eso mismo el fantástico relato de Franz Kafka, *El proceso*?

indeterminada (histórico-social y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obra de ello”¹⁴.

La preocupación por esa ajenidad radical en la comprensión en aras de una realidad o, como diría Albert Camus, de un destino que parece nos supera o donde, por decirlo a la manera de Arendt, podemos haber llegado a quedarnos sin mundo (el de los asuntos humanos) o corremos el serio riesgo de hacerlo en un vaciado progresivo de los conceptos y categorías políticas, donde la palabra flota en el vacío y al tiempo casi se palpa, se hace tangible (el verbo se hace carne como dicen las sagradas escrituras y esta lo compromete), es también el impulso de este trabajo. Quiero decir el de situarlo en el núcleo de la crisis política del pensamiento en Occidente (o de la tradición política occidental) que, sin duda, tiene que ver con nuestro concepto de crisis y nuestra manera de entender y actuar políticamente. Y ello con la posibilidad de confrontar nuestro mundo frente al puro desierto en que podría haberse convertido ya. Nuestra concepción de la crisis tiene que ver con nuestra manera de pensar; con un razonamiento que desde lo deductivo-inductivo replantea todo el pensar humano. Una lógica que, en el mejor de los casos, comienza por el final. Situación que no entiendo que se puede abordar seriamente desde ninguna centralidad ni tampoco desde ningún tablero. A no ser que entendamos la política como un mero *Juego de tronos*¹⁵ donde el problema, por tanto, sería personal de una casta¹⁶, pero ajeno al imaginario y la realidad social en que esta se genera, medra y en la que, sin demasiados problemas, campa a sus anchas.

“Ahora bien, una de las principales lecciones que nos enseña Juego de Tronos es que, en el terreno de la política, no hay nunca espacio para la legitimidad meramente en abstracto, para una legitimidad que no está dispuesta a convertirse en poder político alternativo y, en ese sentido, a disputar el poder”¹⁷.

Entender la política desde el binomio poder-legitimidad, cuando en realidad se ha puesto el acento en el primero de los dos términos, traslada el problema a una cuestión estratégica sobre los medios en el marco del doble relato de la realidad que siempre prevalece sobre el acontecimiento y su entendimiento, una vez el desdoblamiento nos ha trastocado, hacia unos fines dados. Las formas de conquistar o conservar el poder suponen así el debate central de esa forma de maquiavelismo

14 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 12.

15 Serie televisiva de fantasía medieval, drama y aventuras, considerada por la crítica como una de las mejores series de todos los tiempos.

16 El texto *La casta*, publicado en el año 2007 por los periodistas italianos Sergio Rizzi y Gian Antonio Stella, fue uno de los libros más vendidos de la historia de Italia.

17 Iglesias, P.; Ganar o morir. Lecciones políticas en Juego de tronos. Editorial Akal, Madrid, 2014, p. 4.

moderno.

“El descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas había dejado de funcionar adecuadamente configura, por decirlo así, el primer acto de los hechos que nos interesan”¹⁸.

Se trata, por lo tanto, de hablar de nuestro tiempo; un tiempo en el que la historia parece andar por sí sola, a la deriva, o siguiendo el impulso de una fuerza biológica que queda completamente desatada en una vida marcada por los valores de la vida misma (esa conocida tesis de Michel Foucault donde en la política están en juego los valores de la propia vida), que siempre se encuentra condicionada por lo que el francés denominaría “derecho de muerte”. O, peor todavía, por los de las finanzas internacionales, donde cobra tangibilidad y, en ese sentido, pleno valor la citada palabra dentro de la funesta lógica utilitarista que ofrece como obvios los términos de toda distinción y la consecuente necesidad de elegir. Se trata de la probablemente mal nombrada como “elección racional”, que entiende la libertad en sentido unívoco (únicamente tiene sentido maximizar la utilidad) y propio (es una teoría que olvida la pluralidad del mundo). Así da cuenta de un tipo de racionalidad desvinculada de nuestra condición mundana, cosificando el mundo en función a su condición de útil intercambiable y posteriormente convirtiendo hasta nuestra voz, sobre todo nuestra voz y nuestra letra, en utilidad pura y dura, en beneficio. Eficiencia y eficacia de la palabra hablada como discurso de lo previsto, siempre dentro de los límites de lo decible, y del texto escrito como palabra que oculta y revela, que en ambos casos se cumple.

“Las diversas formas del llamado pensamiento actual:

- 1. Contar y calcular; bajo esta modalidad todo está dispuesto de antemano para que salgan las cuentas a favor del que calcula. Así «piensan» casi todos en las cosas prácticas cada día. El que salgan o no salgan allí las cuentas depende de la «energía», es decir, de la falta de escrúpulos para imponerse. Cuando los escrúpulos no están presentes, salen siempre las cuentas en un 100%.*
- 2. La argumentación dispuesta de antemano en forma tal que se tenga siempre razón. El que el argumento tenga razón depende de su consistencia interna («consistency»), es decir, de la exclusión sin contemplaciones de todos los otros argumentos que proceden de otra experiencia, de otra premisa. Así como el éxito del pensamiento calculador se debe a la exclusión sin contemplaciones de otros*

18 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 22.

hombres, de igual manera el éxito del pensamiento argumentador se basa en la exclusión sin reparos de la experiencia”¹⁹.

Esa deriva puede ser un resultado que, como dice la autora alemana, puede verse en la obra de Friedrich Nietzsche, que en su efectiva, y probablemente necesaria, destrucción de los valores tradicionales sin plantear otros nuevos, en la que *de facto* fue su inversión platónica, llegó a determinar el fin de los valores mismos. En una línea diferente, ni Marx ni mucho menos el marxismo, al plantear la necesidad de introducir otros valores o al situar estos más allá del ser humano concreto y real, abordaron de manera clara la cuestión de lo que podríamos denominar una ética política revolucionaria. Tal vez el análisis de la *Ética* de Baruch Spinoza, del que Marx tomó buena parte de su geometría y de su relación de fuerzas como forma de vehiculizar el vínculo social, nos ayude a entender el vuelco inherente a su pensamiento dentro de nuestra tradición política. Más adelante explicaremos y desarrollaremos estos aspectos.

En el trabajo para la obtención del DEA analicé los discursos históricos sobre la libertad, la igualdad y la fraternidad, y traté de cuestionar la extendida idea, tanto en sectores conservadores como en otros más progresistas y revolucionarios, de una crisis de la fraternidad y del ideal republicano como elemento explicativo de un declive de los valores revolucionarios y, por decirlo así, del estancamiento de los procesos de transformación social. Esta idea parece rondar la azotea de muchos pensadores en la extendida ideología que habla del “final de la historia”, que bautizó el norteamericano Francis Fukuyama como resultado de la caída del muro y con él del mundo comunista, y que pretende poner fin a la más vieja y testaruda lógica del valor de la historia como proceso dialéctico guiado por un fin universal. Entendiendo ambos como dos imaginarios inagotables, dos ficciones del yo y del ello, entre el miedo al estancamiento o retroceso y la esperanza de un futuro, de un desarrollo mejor o, como han dicho algunos gurús y pensadores de moda, de un capitalismo más humano e incluso de otros mundos posibles²⁰.

“«Nuestra sociedad no vale más, por el contrario» objetará usted. Ciertamente. Ahí está en efecto el busilis. Nos encontramos frente a dos tipos de sociedad intolerables. Y lo grave es que los abusos que usted vive permite a esta otra perseverar en los suyos propios y oponer con bastante eficacia sus horrores a los que se cultivan en la contraria. El reproche capital que se le puede hacer al régimen de usted es el de haber arruinado la utopía, principio de renovación de

19 Arendt, H.; *Diario Filosófico 1950-1973*. Herder Editorial, Barcelona, 2006, p. 187.

20 El lema “Otro mundo es posible” se elabora en el Primer FSM, realizado en Porto Alegre, en el año 2001.

las instituciones y los pueblos...Mientras tanto, nuestra situación, la nuestra de aquí, no deja de ser curiosa. Imagínese una sociedad superpoblada de dudas en la que, a excepción de algunos despistados, nadie se compromete enteramente con nada; en la que, carentes de supersticiones y de certezas, todos se envanecen de la libertad y nadie respeta la forma de gobierno que la defiende y la encarna...Usted está decepcionado a causa de promesas que no podían ser mantenidas; nosotros lo estamos por falta de promesas simplemente...La diferencia entre los regímenes es menos importante de lo que parece; ustedes están solos por fuerza, nosotros los estamos sin ninguna presión. ¿Tan grande es la diferencia entre el infierno y un paraíso desolador?’’²¹.

Después de presentar el DEA en septiembre de 2010, decidí dejar un tiempo para poder establecer bien, definir, el tema de mi tesis doctoral que pretendía siguiera vinculado al cambio social y a la revolución y con el mismo director, Juan Mayoral, que sin duda ha sido, sin probablemente pretenderlo²², un impulso muy importante para llegar a este momento.

Los acontecimientos que ocurrieron en ese mismo año, pero especialmente en 2011, sobre todo a partir del 15 de mayo, me llevaron a pensar que quería analizar el movimiento social que ese día, y tomando tal fecha como onomástica, nació en la Puerta del Sol de Madrid y que puede ser entendido como resultado y contestación pero también como comienzo, como *archein*. En esos días, cuando varias plazas de ciudades de todo el Estado español se convirtieron en amplias *ágoras* donde los y las ciudadanas hablábamos y debatíamos de nuevo sobre política, donde en muchos lugares parecía haber cambiado, al menos en la superficie, en el mundo de apariencias donde se desarrollan los asuntos humanos y políticos, la manera de mirar, de percibir lo que estaba pasando, las narraciones de Arendt y su insistencia en el valor de la palabra (en su aparentemente contradictoria relación con el pensamiento) y la acción para la constitución de espacios políticos donde la igualdad y la libertad sean posibles, venían a mi cabeza. “*Elevar a apariencia la apariencia misma es la tarea de la política*”²³.

Posteriormente entendí que podía hacerlo o no, pero a riesgo de dejar la tesis coja de una pata, si analizaba el 15-M sin analizar lo que según un estudio del CIS sobre el mismo, -algo que, por otro lado, es claramente un lugar común-, es el espaldarazo sin el cual el 15-M no hubiera sido

21 Cioran, E.; Historia y utopía. Tusquets Editores, Barcelona, 2003, pp. 28–30.

22 El presente texto es “deudor” del trabajo realizado con el profesor Juan Mayoral y un maravilloso grupo de compañeros/as en diferentes seminarios universitarios sobre *Análisis crítico del discurso* realizados, desde el año 2007 hasta el momento presente, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y en la Facultad de Filosofía de la UCM.

23 Agamben, G.; Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010, p. 82.

posible: la crisis. En esa misma línea, por poner un ejemplo, Alain Touraine piensa que lo más sorprendente de la crisis que estábamos viviendo, hasta el momento de esa irrupción, era el respetuoso silencio de sus víctimas.

El objetivo del trabajo es, por ello, al menos doble y se presentará en varios capítulos. Por un lado, parte de analizar una serie de conceptos: crisis, libertad y representación a través de diferentes textos de Arendt y de autores/as que han escrito sobre ella o cuyo pensamiento, desde mi punto de vista, está relacionado o es relevante para entender los citados conceptos en la autora, de manera que pueda establecer un fructífero diálogo con ellos para el desarrollo de nuestro análisis. En este sentido, tomaremos también textos de autores y autoras que ponen el acento en diferentes interpretaciones de la crisis, de las crisis, analizando la perspectiva histórica de la misma o, mejor dicho, su relación con la filosofía de la historia. En el sentido de que la crisis se convierte, de alguna manera, en el elemento rector de la carrera histórica hacia el progreso, sirviendo al tiempo como pronóstico y como síntoma.

En la modernidad el término crisis, la concepción de la crisis, pasa a ser de forma harto paradójica, como plantea Reinhart Koselleck en su tesis doctoral, un elemento estable o, más concretamente, estabilizador: *“El concepto de crisis se ha convertido en la determinación procesual básica del tiempo histórico”*²⁴. Como analiza el historiador alemán, la progresiva extensión del término en lenguas europeas a lo largo del s. XVII lleva a emplearlo desde el campo de la política interior a la exterior, así como al espacio de lo económico, de lo político-social, para acabar de dar forma a su significación global histórica.

El motivo de la elección de estos conceptos también es importante, no es arbitrario. Abordar el primero de ellos desde una perspectiva arendtiana supone ubicar el problema, desde el comienzo, en el punto en que me parece más interesante, es decir, en su epicentro, su inicio, su crisis. Mientras que la crisis más promocionada, conocida, “pensada” de la historia, es presentada en los discursos, diría mayoritarios, -pero seguro de no equivocarme, al menos sí preponderantes, como aspecto residual o depurativo del sistema económico (es decir, como consecuencia marginal de la función productiva) o bien como elemento necesario y consustancial del mismo que tiende a minar poco a poco sus cimientos aproximándonos una pizca más a su fin-, Arendt pensaba la crisis principalmente como oportunidad, por lo que pudiera tener de brecha entre el pasado y el futuro, de un cierto desprecio a la potencia expansiva de esos dos imaginarios. El espacio del inicio, de la acción, del pensamiento, el tiempo presente donde está en juego comprender. Por otro lado, entendemos que el concepto de brecha, como ruptura, es problemático en Arendt y lo discutiremos a

24 Koselleck, R.; *Crítica y crisis*. Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 250.

lo largo del escrito.

Todo inicio, también el de un texto, se puede pensar como una nueva posibilidad para el entendimiento. Creo que comprender y actuar en consecuencia tienden a ir de la mano habitualmente. Lo mismo se puede decir, en general, en el sentido contrario. Por ello entiendo que es importante entender qué es la crisis, que cobra su pleno sentido al nombrarla, al significarla, en el recorrido de intentar entender que no debiera poder determinar nuestro actuar en sentido alguno o, al menos, no de la manera en que lo hace.

Por otro lado, no negaremos que lo que se nos ha presentado como crisis es el elemento constitutivo de lo que eminentes sociólogos de la modernidad, como Anthony Giddens o Ulrich Beck, han denominado “sociedad del riesgo”. Del riesgo frente a la carestía alimentaria, del riesgo pandémico, de la caída de la bolsa, del desplome de países como piezas de tablero, de la inestabilidad gubernamental, de la catástrofe medioambiental, de la crisis de la privacidad y de lo público, de la crisis analógica y de su copia virtual, siempre bajo el péndulo nuclear. Su análisis se vincula y da consistencia al de Koselleck.

Para Beck la sociedad del riesgo define a un tipo de sociedades en las que los riesgos sociales, políticos, industriales y económicos escapan a las instituciones de control que los habían limitado durante la sociedad industrial. Algunos elementos constitutivos de esta sociedad del riesgo se vinculan con el constante empobrecimiento de las clases bajas y medias (lo que en términos económicos, y altamente eufemísticos, se ha venido a denominar flexibilización laboral), junto con una progresiva desarticulación de la lucha de clases y la consecuente pérdida de derechos laborales y sociales a ella vinculada. Por otro lado, hace referencia al progresivo establecimiento de un discurso uniforme y uniformador, vinculado a un doble proceso de sobreinformación y desinformación que se realimentan y se completan, junto a una limitación paulatina del acceso a la educación, que se conjuga con el desarrollo de prácticas contestatarias desde el feminismo, la ecología o las luchas libertarias. También refiere a una crisis generalizada de las instituciones sociales modernas y, por ende, a una completa quiebra de las cosmovisiones existentes. Por último, tiene gran importancia en este discurso la dominación completa del capital en la sociedad, repercutiendo de manera directa en todos los ámbitos de la vida, reformulándolos.

Lo que viene a decir Beck, por tanto, es que la crisis de nuestra sociedad es permanente, constante. Que es un elemento constitutivo de la posmodernidad y que para abordarlo debemos hacerlo desde una sociología del riesgo, vinculada a la idea de “reflexividad de sistemas” de Giddens. Parece que no hay mejor manera de perder temor al riesgo que convertirlo en objeto de estudio, que economizarlo. La prima de riesgo es el resultado de una manera de pensar y no al

contrario, como pareciera indicar la “obligada” preocupación ciudadana en los últimos años por este condenado indicador. La crisis, cuya manifestación extrema sería el hambre, se explica fundamentalmente, no a través del desasosiego de sus víctimas, sino de indicadores como este. El riesgo para la vida tiene un precio. Podemos pagarlo o aplazarlo y convertirlo en deuda, ese parece ser nuestro marco de elección posible. La obligación moral hacia el pago de una deuda es la convicción generalizada de la que parte el lúcido texto de David Graeber sobre el tema.

En esta introducción quiero apuntar también a la relación aparentemente contradictoria que se establece entre los términos crítica y crisis, ligados sin embargo en su etimología clásica. Esta confusión, esta manera de comprender la crisis y sus representaciones, sus críticas, como antagonismo, volcando la política en su lado polemológico parte, entiendo, de la brecha esencial entre pensamiento, discurso y acción, perdiendo la concepción esencial de crisis como posibilidad (no brecha), pero en el sentido de aquello que precisamente puede llevarnos a pensar y su representación como el discurso o acción que puede hacer posible la comprensión y la actuación.

“Sobre la oposición entre hablar y hacer. Domina en nuestro mundo una idea, profundamente arraigada (desde la antítesis griega de érgōi 'de hecho' frente a lōgōi 'de palabra' hasta la teoría política reciente sobre el paso de la teoría a praxis) que contrapone el hablar o razonar con el hacer o práctica real.

Al separarlos de ese modo, con ello se justifica y consolida el esquema de relación entre ambos que rige el comercio y la política habitual: a saber, 1) se habla o razona para llegar a una conclusión, 2) de esa conclusión se deriva un proyecto, programa o plan de acción, 3) se pasa a la práctica y se realiza el plan establecido”²⁵.

De esta manera, la crítica, sin necesidad de hacer entrar en conflicto teoría y *praxis* ni confundir esta con la *poïesis*, es capaz de aproximarse a esa “ruptura”, a esa forma en que los hechos se nos presentan en muchas ocasiones como contradictorios y se nos vuelven algo más comprensibles cuando los nombramos y los ofrecemos al juicio colectivo, así como cuando actuamos y generamos poder en común. Cuando funcionan la memoria, como no olvido de lo real, y el juicio, como capacidad para discernir sobre lo ocurrido, de manera equilibrada, con mesura, en el seno de la pluralidad. Si hay teoría de un lado y *praxis* de otro, nos resultará difícil conciliar estos mundos que deberán aparecer, entonces, en forzada dialéctica o extraña unión.

El conflicto entre filosofía y política, que Arendt representó vivamente en alguno de sus

²⁵ García Calvo, A.; Op. cit., p. 63.

textos, en especial en *La promesa de la política*, intenta dar cuenta de esa progresiva separación entre acción y discurso en la tradición política occidental que, de alguna manera determinará, según la autora, sus derivas. Es por ello que para Arendt, como lo fue y es para el 15-M, nuestras crisis tratan fundamentalmente de crisis de representación y, en ese sentido, de la política, si bien para el 15-M esta se ha manifestado fundamentalmente a través del correlato económico de nuestras vidas, convertido desde hace al menos tres siglos en dominante. Arendt también analizó la predominancia económica y la explicó a través del moderno triunfo del *animal laborans*. Entendiendo que el análisis dista de ser el mismo, pienso que resulta difícil que partiendo de la inexorabilidad de la economía como esfera dominante, nuestro lenguaje no devenga necesariamente en deudor y, como resultado, que la política no termine por resultarnos, al menos parcialmente, excedentaria.

“¿No forman las normas económicas a su vez una subestructura de los afectos y no la infraestructura última?, y si hay una infraestructura última, ¿está constituida por el comportamiento de los afectos y de las pulsiones? Responder afirmativamente equivale a decir que las normas económicas tienen el mismo estatuto que las artes y las instituciones morales o religiosas, el mismo estatuto que las formas del conocimiento, un modo de expresión y de representación de las fuerzas pulsionales”²⁶.

En esa misma línea pulsional es llamativa la manera en que un eminente sociólogo de nuestra época, como Zygmunt Bauman, acuñador del famoso concepto de “modernidad líquida”, cuestiona en una entrevista al diario El País la capacidad crítica del movimiento social, al decir que “el 15M es emocional, le falta pensamiento”²⁷ y a continuación “La emoción es inestable e inapropiada para configurar nada coherente y duradero”²⁸. Esta emoción, que se manifiesta a través de la autodenominación “indignados”, es heredera de una tradición revolucionaria occidental que surge en los albores de la modernidad y que, aún hoy, condiciona nuestra forma de entender la política. Dejamos pendiente analizar en detalle la lectura de Arendt acerca de nuestra tradición política, que entiendo puede ayudarnos a interpretar lo que está pasando con la que se acuñó mundialmente como *Spanish Revolution*.

Cuando en las calles de Madrid gritábamos y, de esta manera, nos reafirmábamos en lo que muchos pensábamos desde hace tiempo y que pronto se convirtió en una convicción más

26 Klossowski, P.; *La moneda viva*. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2012, pp. 16–17.

27 Verdú, V. (2011, 17 de octubre). Entrevista a Zygmunt Bauman. El País, N° 12.523. Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2011/10/17/actualidad/1318808156_278372.html.

28 Ibid.

generalizada, el “No nos representan”, ¿qué pasaba por nuestras cabezas? ¿No nos representa este gobierno y tampoco la oposición?, ¿y más allá del bipartidismo?, ¿acaso desconfiamos de todos los partidos del régimen del 78?, ¿o se trata de la democracia representativa en su conjunto? ¿Es un problema relativo a la Ley electoral y la Ley de partidos?, ¿o está acaso el gusano en el fruto podrido de las propias instituciones democráticas, en el Estado? Y como resultado de esto: ¿No son acaso las asambleas en la calle la política misma? Pero ¿por qué parece que de ellas no emana el poder? ¿No se ha producido, por este motivo, el debate sobre la constitución del 15-M como partido en esas mismas asambleas? Y, sin embargo, ¿no ha existido una desconfianza general hacia la lógica de los partidos y las instituciones que ha llevado, en un primer término, a no hacerlo?²⁹, ¿y no ha sido, por otro lado, un proceso que en parte ha terminado canalizando en la formación política Podemos u otras³⁰? Como consecuencia: ¿No se ha generado, desde ahí, una sensación más difundida sobre la manera de cambiar las cosas a través de las urnas y el acceso a esas instituciones podridas, desembocando en nuevas coaliciones políticas (candidaturas ciudadanas, candidaturas de unidad popular) como Ganyem en Barcelona o Ganemos en Madrid³¹?

¿Tienen que ver todas estas preguntas con nuestra forma de entender la representación y la política?, ¿es el poder algo que podamos atrapar?, ¿podemos asumir la representación por otras? ¿Son necesarios los partidos políticos en todo este entramado?, ¿y los líderes vanguardistas? ¿Es una especie de elitismo democrático hablar de la participación en la política como un eje importante de nuestras vidas y como la mejor forma de que el poder no sea despótico?, ¿es por ello el pensamiento de Arendt un pensamiento utópico y elitista? Es decir: ¿Está la política, tal vez, demasiado atada a la necesidad?, ¿es por ese motivo, necesariamente, resto?

Intentar responder a todas estas cuestiones ahora sería precipitado, las dejamos abiertas, apuntadas. Lo que sí tenemos claro es que el problema en Arendt, en su pensamiento general, puede situarse, hasta cierto punto, más allá de la cuestión de las instituciones e incluso del Estado (si bien fue muy consciente y crítica con el imperialismo y el nacionalismo, más allá de sus diferentes ideologías) pues al final son, o debieran ser siempre, el resultado de algo hecho por nosotros, ser nuestras instituciones. Más compleja es su visión sobre la ley a través de su concepto de responsabilidad individual y colectiva, cuya interpretación discutiremos a lo largo del trabajo. Y muy diferente es su visión sobre los partidos políticos y el constructo ideológico derecha-izquierda,

29 El primer partido político creado a raíz de la movilización ciudadana del 15-M fue el denominado Partido X.

30 Diferentes iniciativas políticas ciudadanas habían surgido con anterioridad a la constitución de Podemos como partido político. En Madrid está el caso de la iniciativa Municipalia que, partiendo de la Carta por la democracia, acabará convirtiéndose en Ganemos, tomando como espejo el proceso de Ganyem en Barcelona y, finalmente, en la candidatura Ahora Madrid.

31 Ambas candidaturas han logrado alcanzar la alcaldía en las ciudades de Barcelona y Madrid, aquí con el apoyo del PSOE en la investidura.

que Arendt entendió como uso de anteojeras políticas independientemente de su eficacia y su destino histórico, que por supuesto distinguió. Este discurso se está empleando en las formaciones políticas de nuevo cuño sin llegar realmente al núcleo del planteamiento, que en ninguno de los casos se desvincula de un discurso nacionalista y está orientado desde la tradición política dual neoliberal-socialista, conservador-liberal, que dota de sentido a su relato. El cambio sensato que propone Ciudadanos³² frente al del sentido común de la historia que traduce Podemos³³. La nueva frente a la vieja política. El eje vertebrador de sus críticas es la regeneración, que traen de la mano, de un sistema político corrupto que hace aguas.

El *nomos* griego³⁴, como explicaría Arendt en varios textos, era justo anterior y, por tanto, condición como los muros para el establecimiento de la *polis*. Recordemos que lo opuesto a *nomos* es *physis*. “La forma de «obligatoriedad jurídica» propia del *nomos* impuesta sobre la vida de los hombres con la «necesidad» de la conexión de causa propia de la *fisis* por tramitación directa de la conexión de signo es lo que viene a entenderse bajo el turbido nombre de «destino»”³⁵.

Esta ley universal, como convención humana, establecía límites al carácter ilimitado de la acción, a su posible desmesura, a su *hybris*. El trabajo de legislador ponía el marco necesario para que los ciudadanos libres participaran en la política en condiciones de igualdad, porque actuar de forma política solo era posible entre gentes que se reconocían iguales. La *lex* romana, por su parte, se vinculó a la importancia que los romanos concedieron a la idea de pacto, que explica su capacidad e interés por establecer acuerdos, incluso con los perdedores.

Ahora bien, interpretar el *nomos* griego de esta manera podría poner en cuestión nuestra facultad de juzgar, al establecer una condición previa al juicio que, por tanto, sería el único prejuicio posible, siempre necesario como pretexto para empezar a hablar. El prejuicio no es un juicio anterior que nos exime de juzgar, es la simple imposibilidad de no dar cuenta de lo que pasó y la importancia de examinar siempre las opiniones que otros vertieron sobre el asunto, sin constituir por ello, ningún prejuicio que necesariamente nos nuble la vista ni ninguna determinación ni punto de partida para el pensamiento. En este caso, ese punto de partida se convertiría en una premisa.

Koselleck, por su parte, centra su análisis en la filosofía de la historia desarrollada en el seno de la burguesía, durante el final del periodo absolutista, en su texto *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, que acaba resaltando y cuestionando la unión entre la filosofía de la

32 Entendido por muchos analistas como el partido de los desencantados del PP, su marca blanca, el partido del IBEX, que había surgido unos años antes de la crisis, en 2005.

33 Según Monedero, Errejón y otros, ese final del discurso derecha-izquierda parte de la idea de significativo vacío y significativo flotante de Laclau, clave para la construcción de hegemonías políticas ganadoras.

34 En la mitología griega el *nomos* es la personificación de las leyes, como una parte o aspecto de Zeus.

35 Sánchez Ferlosio, R.; God&Gun. Apuntes de polemología. Ediciones Destino, Barcelona, 2010, p. 38.

historia y la crisis de nuestro tiempo o el suyo que, aunque distante, no nos es ajeno. No es conveniente olvidar en este análisis la utilización realizada del término crisis como criterio de justificación de la acción política y como la forma en que, desde la polemología, se constituye como reacción del nuevo orden burgués, como crítica moral, que no quería reformar el mundo, sino al ser humano, convirtiéndolo en ciudadano, eso sí, pasivo.

Intentar ahondar en las ideas de libertad y representación en Arendt supone plantear, como hemos anticipado, el otro lado de la crisis, es decir, el de la compresión desde el lado de la representación y su relación con la libertad a través del lenguaje y la pluralidad en que este y la acción hacen aparición y son juzgados. Solamente en el espacio público, y entre otras, es posible que hablemos, representemos, discutamos y, por tanto, hagamos plausible la libertad, que como la alemana entendemos únicamente es posible entre iguales. Para Arendt estar en crisis, en el sentido del choque que nos producen los hechos en función a cómo se presentan, y poder salir de ella, en el sentido de poder reconciliarnos con esos hechos a través de la interpretación y el juicio, será la posibilidad misma de nuestra existencia como seres políticos, siempre que aceptemos el reto que nos propone la realidad misma y aun a sabiendas de que conocemos de antemano el final. La libertad va, aparentemente, en sentido contrario a la naturaleza de las cosas, de los hechos tal como se nos presentan que, la mayor parte de las veces, parecen no admitir réplica. Nada tiene que ver, como veremos después, con la moderna idea de libertad como necesidad de elegir, con la libertad negativa liberal y la producción y el consumo libre o bien con la idea cristiana de libertad interior, con el libre albedrío, con la realización de la libertad racional de la que hablaba el joven Marx (vinculada a ese *Staat* racional como actor dialéctico del progreso histórico) ni tampoco con esos pensamientos revolucionarios que, desde establecimiento de la denominada cuestión social, confunden liberación con libertad o derivan esta a un lugar marginal en función de la justicia, entendida en muchas ocasiones como igualdad, finalmente como equivalencia, como intercambio. No es por ello de extrañar el sempiterno debate sobre la justicia y su relación con la economía como límite político. La política cercada por el entramado económico es una imagen recurrente, elocuente y, por ello mismo, en la mayor parte de los casos concluyente. No queda espacio para la política si los límites del derecho y la economía marcan la senda por la que el discurso debe transitar.

En términos muy generales podríamos decir que sin crítica a la realidad circundante no hay pensamiento, pues este lo es por definición. Es por ello una reiteración peligrosa, que podría ocultar una carencia de partida, hablar de pensamiento crítico. Igual que hablar de discurso verdadero si entendemos, como lo hacían Sócrates, Platón o Aristóteles, la verdad como requerimiento de un decir que no podía independizarse de las cosas. *“Se comprende pues que Aristóteles sueñe a veces con escapar a las trampas del lenguaje, y parezca reasumir por cuenta propia la exigencia socrática o platónica*

de una investigación que «parta de las cosas mismas, mejor que de los nombres»”³⁶.

En segundo lugar, pretendo emplear los citados conceptos y mi análisis de los mismos para tratar de aportar algunas ideas sobre la crisis económica y el movimiento 15-M de respuesta a la misma.

Si tenemos en cuenta ese lugar común, que citábamos, el movimiento 15-M surgió como resultado y como contestación a la crisis económica y será por tanto de ahí de donde parte ese intento de retomar la actividad política, la capacidad para la acción y el discurso en común, sin la cual pienso no sería posible hablar de una condición humana tan diferente de la animal. Las hormigas, si bien organizan la producción y la distribuyen, no podemos decir que hagan política³⁷. No obstante, como Arendt señaló en varias ocasiones, pese a la insistencia aristotélica en el *zôon politikon*, es un lugar común en ciertos autores de la modernidad entender que el ser humano contiene en sí mismo el hecho de la política. De hecho, como sabemos, lo político es aquello que ocurre precisamente fuera del ser humano, en el espacio intermundano donde suceden el encuentro y el diálogo. Y ese espacio, por desgracia, no es un lugar común de la historia y ni los mejores investigadores han podido encontrar el rastro de sociedad en que fuera lo suficientemente amplio y plural para que cupiésemos todas. Arendt usaba el ejemplo de los momentos de esplendor de la democracia *ática* y la fundación de la *civitas* romana, aunque tenía que dar por sentada la situación de los esclavos o la no participación de la mujer, cuya incorporación a la vida pública entiende, por otro lado, como los grandes hitos políticos de la modernidad y sus revoluciones sociales.

Es por ello que la política, en un sentido amplio, es lo absolutamente posible siempre pero lo infinitamente limitado hasta la fecha. Lo que nunca podemos dar por sentado, pero lo que tampoco deberíamos descontar por adelantado y menos en el mundo de hoy donde, a todas luces, la política parece resultar, incluso para los que deciden participar en ella, un molesto, aunque en muchas ocasiones provechoso, estorbo. Concepción que se encuentra suficientemente distante de aquel término tomado de la Revolución norteamericana que tanto empleara Arendt, el de “felicidad pública”.

Es también un lugar común de las reflexiones sobre la cuestión pensar que la durabilidad del movimiento 15-M está completamente relacionada con la duración de la crisis o, lo que es lo mismo, que el movimiento 15-M dejará de existir cuando la crisis acabe, pues es un movimiento de reacción ante una situación dada que, una vez toque a su fin (como muchas seguimos pensando³⁸),

36 Aubanque, P.; El problema del ser en Aristóteles. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008, p. 103.

37 La permanente comparación en textos políticos con el mundo animal es una muestra de esa tendencia generalizada de la ciencia social hacia la biopolítica, olvidando la diferencia entre *zoe* y *bios*.

38 Según el informe *La Economía Española en 2033*, elaborado por PwC, España no recuperará el ritmo de crecimiento previo a la crisis ni será capaz de recuperar el empleo hasta 2033.

dejará de tener sentido. Este lugar común parte de otro fundamental: la política es la buena gestión de los recursos económicos, del Estado del Bienestar, como de manera menos engañosa de lo que parece³⁹ se dio en llamar. Estado Pastor lo llamaba Foucault, Estado Terapéutico Thomas Szasz. Y de otro: que al ciudadano medio no le interesa la política y, por tanto, esta gestión económica de los recursos debe ser realizada por otras personas, nuestras representantes. La figura del político como profesional aparece entonces como necesaria, pues a fin de cuentas se ha convertido en una disciplina de expertos que tratan de un asunto de expertos, nuestras vidas. Visión sin duda difícilmente conciliable con la concepción griega.

*“El Movimiento 15M estalla en un contexto de grave crisis económica, que a su vez pone de manifiesto una crisis política y de valores. Este contexto es muy tenido en cuenta en los discursos y opera como un constante mantra, al tiempo que sugiere una pregunta: ¿hubiera sido posible el estallido del 15M en época de bonanza? La respuesta latente es “no”. De esta forma, el 15M se percibe, en cierta medida, como una manifestación más de los tiempos de crisis actuales”*⁴⁰.

Los lugares comunes ocupan un lugar central en la manera en que Arendt trató de entender nuestro mundo. Los lugares comunes, el sentido común que encontramos en la propia naturaleza de las cosas⁴¹, son para ella los ámbitos donde digamos que el pensamiento, a través de su carácter discursivo, puede compartirse, palpar su pluralidad en la comprensión, pero también llegar a acomodarse. Si nuestro pensamiento, olvidando plantear la posibilidad de rebasar lo visto (que por antítesis remite a lo invisible) y lo oído (que remite a lo inefable), se aposenta fundamentalmente en lugares comunes, este puede llegar a funcionar insertándose de manera casi directa en la palabra hablada en su carácter, digamos, más operacional, haciendo oídos sordos a la contradicción más aparente que real entre cosas y palabras. *“Es sintomático que el sentido común sea revolucionario”*⁴². Pero como ha comentado Cruz de manera sagaz en uno de sus editoriales en el diario El País: *“Mariano Rajoy, Pablo Iglesias y Oriol Junqueras tratan de imponer sus diferentes posiciones como obvias, indiscutibles y “de sentido común”. Es una mercancía averiada, sospechosa (por apolítica) y*

39 En el sentido que, claramente, refería desde lo público al bienestar privado, de manera casi contraria a lo que John Adams y los revolucionarios americanos denominaron felicidad pública.

40 Centro de Investigaciones Sociológicas. Notas de Investigación sobre el Estudio cualitativo: Representaciones políticas y 15M. Estudio Nº 2921, p. 3. Madrid: CIS, 2012.

41 Arendt hacía una distinción entre los lugares comunes y el sentido común, entendiendo como tal la capacidad de los seres humanos de entenderse y construir discurso y acción en común, de la que Arendt solía reflexionar sirviéndose para ello de la herencia de la isonomía griega y, en menor medida, de la filosofía política de Kant.

42 Cañete Bayle, J. (2015, 19 de mayo). Charla con Nuri Abad y Ada Colau. El Periódico. Disponible en: <http://www.elperiodico.com/es/noticias/politica/elecciones-municipales-paseos-electorales-ada-colau-poble-sec-4197495>.

premoderna”⁴³. El sentido común, como indicaba en la cita previa la actual alcaldesa de Barcelona, Ada Colau, puede resultar ciertamente revolucionario en nuestros tiempos, pero también es cierto que es sintomático de la crisis del sentido, pues puede resultar de lo más conservador y, como dice Cruz, apolítico, ya que trata de eludir todo debate sobre posiciones que siquiera merecen ser discutidas; caen por su propio peso. Pero me parece que es una problemática especialmente acuciante en la modernidad. En un contexto donde, tal vez más que nunca o sencillamente como siempre, las preguntas deberían seguir siendo importantes. Sobre todo a la luz de que nadie parece tener demasiadas respuestas o cuando las que se tienen se caracterizan, en muchos casos, por su matemática ambigüedad.

Centrar el resultado de nuestras palabras en la lógica del sentido común puede, de esta manera, eludir el problema de la anterioridad y llegar a confundir la relación entre verdad y significado, que finalmente se diluye y acaba esfumándose. Cuando el lenguaje funciona exclusivamente en este modo, podríamos decir casi-automático, como en un circuito donde las diferentes palabras cumplen una función en su estructura general y cuya coherencia es exclusivamente formal, deslindando en esencia la siempre problematizada relación entre intención y sentido, el pensamiento, en su suprema función de actualización lingüística, pierde su razón de ser si cabe decirlo en estos términos. Es entonces cuando la tercera persona, la posibilidad de ejercer la figura privilegiada del observador a modo de científico social de una realidad que parece no nos involucra, que se enmascara en una ideología, un proceso histórico, un discurso coherente y una sociedad coherente, etc., y que pareciera puede aislarse y analizarse en el laboratorio, toma posesión del discurso que se convierte en un orden cerrado y abierto al debate, siempre posible, sobre su discontinuidad o continuidad, sobre su reformabilidad, como un todo acabado aunque siempre por terminar y conquistar. El lenguaje se convierte así en el mayor de los fetiches, como no llegaría siquiera a sospechar el joven Marx, todavía cercano a esa tradición hegeliana que más tarde vendría a subvertir: *“pero la Filosofía Moderna arranca el sello a la palabra, deja que se evapore en el fuego sagrado del Espíritu y, como luchador del Espíritu con el Espíritu, y no como un apóstata caído y aislado de la fuerza de gravedad de la Naturaleza, la hace universalmente activa y diluye las formas que no cesan de brotar de lo universal”*⁴⁴. Donde todo, aparentemente todo, está dicho y previsto y lo nuevo se revela como la objetividad convertida en método, con todas sus dotes de certeza y verosimilitud. Entender el discurso y el método como juegos de lenguaje (deslindando significante y significado en la línea de las estructuras lingüísticas de Ferdinand de Saussure) orientados al control hegemónico dentro

43 Cruz, M. (2015, 1 de mayo). Tres actores, un mismo truco. El País. N° 13.815. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2015/04/24/opinion/1429900795_580870.html.

44 Marx, K.; Escritos de Juventud. Editorial FCE, Buenos Aires, 1982, p. 88.

del campo político⁴⁵, es decir, como armas arrojadizas, nos obliga inevitablemente a situarnos a uno de los dos lados de la barricada.

“...y a su vez el lenguaje ya sólo parecía ser el mismo donde la palabra e imagen se entrelazaban tan plena y felizmente, con una exactitud tan automática, que no dejaba resquicio ya para el «sentido»...Pues el lenguaje tiene preferencia. No sólo sobre el sentido. También sobre el yo”⁴⁶.

El momento en que el mayor imperialismo, el de los lugares comunes, ocupa o, mejor dicho, copa el mundo, resulta difícil salir porque tienen la fuerza de la tozudez con que los hechos y sus interpretaciones, mucho más frágiles que las teorías o los axiomas que tratan de explicarlos, pueden ser completamente erradicados de la realidad, amputados de su cruda y simple existencia. Los lugares comunes, en muchas ocasiones, cumplen la extraña función de blindarnos frente a la realidad en una especie de ceguera deliberada. Lo que se ha dado en llamar la gestión de la crisis en el mundo (concepto que debería chirriarnos por todas partes), y en particular en el Estado español, está llena, como veremos más adelante, de ellos. El descrédito logrado hasta la fecha por las personas que, en apariencia, gestionan nuestra desgracia nos llevará a ahondar posteriormente en esa relación directa y casi encadenada a fuego entre mentira y política, a la que Arendt también aportó algunas reflexiones para la discusión.

“En esta crisis, como ustedes quieren que diga, hay gente que no va a pasar ninguna dificultad”⁴⁷, diría el por aquel entonces presidente del gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, en la que se tiene como la primera ocasión en que decidió incluir la palabra crisis en su discurso. Como se observa, y al menos aquí parece que no miente, es por obligación.

Si recordamos, esta fue la estrategia de nuestros representantes en esa primera fase de la crisis, eludir hablar de ella, ocultarla y minimizarla en su posible impacto futuro. Ya entonces da cuenta de la capacidad predictiva que se espera del político que no analiza hechos, sino consecuencias y que, en este caso, lo hace remitiendo a la frontera social de la escasez.

Esta forma general de entender, de analizar lo que estaba sucediendo, me preocupaba. Me hacía ver que el aspecto más relevante, desde mi punto de vista, del movimiento 15-M, entendido

45 Esa es la definición de discurso populista en Ernesto Laclau.

46 Benjamin, W.; Op. cit., p. 63.

47 Zapatero, J. L. (2008, 8 de julio). Zapatero menciona por primera vez la palabra crisis para referirse a la situación económica. El País, Nº 11.347. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2008/07/08/actualidad/1215505045_850215.html.

como respuesta a la crisis, como salvación en momento de naufragio, se tambaleaba. Ese aspecto, entiendo, es el hecho de dar cuenta de la importancia de no olvidar la política, nuestra condición política, es decir, de haber interpretado la crisis como posibilidad de inicio y no como un mero accidente o destino histórico y económico del que si salimos ilesos, iguales, no me parece que habremos aprendido demasiado.

“No se puede desear una palabra más exacta, comenzar a pensar es comenzar a estar minado. La sociedad no tiene mucho que ver con estos comienzos. El gusano se halla en el corazón del hombre y hay que buscarlo en él. Este juego mortal, que lleva de la lucidez frente a la existencia de la evasión fuera de la luz, es algo que debe investigarse y comprenderse”⁴⁸.

Es en ese comenzar a estar minados es donde pienso que debe estar el punto de partida para hablar de la crisis y la respuesta desde el movimiento 15-M. Partimos de una serie de intuiciones, de lecturas, de ricos diálogos, de una serie de experiencias y reflexiones. No creo necesario, por el momento, establecer una hipótesis de partida para el trabajo, si bien la intención y la tesis es clara, no se esconde. El objetivo es comprender el movimiento que de la crisis ha llevado a la crítica dentro de la tradición política occidental, nuestra tradición política, viendo de qué manera la condiciona, tratando de evitar los lugares comunes y plantear una serie de preguntas sin necesidad de adherirnos a una teoría ni un método interpretativo concreto; ni a la fenomenología, donde habitualmente se situó, en cierta manera de forma equivocada, a Arendt, ni a la deconstrucción ni a la hermenéutica ni a la genealogía, donde también fue ubicada en ocasiones. Tampoco haremos análisis estadístico de datos ni econometría, si bien nos apoyaremos en algunos datos y estudios sociológicos y económicos. Pero, en términos generales, nuestro método se basará en un análisis crítico de discursos, de conceptos, problematizándolos en lo que esos mismos discursos y conceptos pueden tener de problemático, buscando lograr una cierta imparcialidad y tratando de hilar un discurso propio, comprensible, que no haga de la necesidad virtud ni de la paradoja una *prima ratio*. Que no conjuge de manera alternativa miedo y esperanza como manera de salvarnos. Así entienden autores como Juan Carlos Monedero la dialéctica entre una sociedad europea conformista, basada en el miedo a no perder lo alcanzado en las luchas sociales, y la latinoamericana, empapada de esperanza en los nuevos procesos de transformación social. Efectivamente, miedo y esperanza son el barro con el que el científico social moderno elabora sus vasijas. Un texto que, en ese caso, sería siempre una solución a un problema anticipado, es decir,

48 Camus, A.; El mito de Sísifo. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 15.

una forma de entender el conocimiento como acumulación y progresión, como beneficio. El nuestro pretende ser, en este sentido, un trabajo más modesto, que consiste en preguntarnos y tratar de responder a esas preguntas, sin el recurso de estar defendido, blindado por un método, aunque este pueda ser metódicamente un antimétodo como el que expone brillantemente Foucault:

“Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Ya la genealogía debe ser su historia”⁴⁹.

Frente a la idea de una verdad primigenia escondida en el origen mismo como manera de entender la metafísica, la de una arqueología del pensamiento y un orden del discurso son coherentes con una manera de ver (esconder) y hablar (sin decir) que entiende el conocimiento como un deshilar la madeja en búsqueda de una contradicción histórica del poder constituyente. La ciencia del enigma, permanente e irresoluble, que nos hace volver irremediabilmente en círculos concéntricos sobre la misma falsedad insostenible que, bajo una nueva manta discursiva, se torna en verdad aparente. Por ello la genealogía debe ser su historia y su orden el discurso.

Nuestra idea de verlo nos dice que no queremos conformarnos con esos hábitats acomodados por el método, aquellos a los que Camus aludió en el citado texto como pensamiento de perogrullo. Es por ello que, ahora que comienza este texto, no quiero que se aleje demasiado de esa otra manera no determinada, más peregrina si se quiere, de un pensar que, para seguir siéndolo, no puede ser en esencia mecánico ni teleológico⁵⁰. Y no podemos olvidar que la tensión es permanente; desde una perspectiva mundana no existe un más allá de lo ocurrido, pero sabemos que a la hora de acercarnos a su significado en el más acá no puede haber tregua para el pensamiento y el juicio, si un mundo comprensible y significativo, no basado en la contradicción, es nuestro deseo.

“Pero la disposición que envía tal pensamiento y, con ello, el envío mismo nunca entra en nuestro campo visual mientras nosotros nos representemos la historia de antemano solamente como un acontecer; y veamos el acontecer a manera de un

49 Foucault, M.; Nietzsche, la genealogía, la historia. Editorial Pre-textos, Valencia, 2000, pp. 41–42.

50 Aunque se entiende generalmente como una rama de la metafísica, alude con más precisión a una doctrina filosófica que tiende hacia las causas finales.

transcurso de acciones eficientes. Tampoco basta con dividir el acontecer así representado en cuyas conexiones operativas son transparentes y comprensibles, y otro que es incomprensible y opaco, y así constituye lo que acostumbramos a llamar destino”⁵¹.

Quiere decir con ello Martin Heidegger que la tarea de comprender no resultará sencilla. El recorrido, por tanto, no quiere ser una justificación a priori de una hipótesis de partida cerrada, que sería la de una historia en que como dice Emile Cioran “*cuanto ocurre equivale entonces a un síntoma, a una advertencia, a la inminencia de una conclusión*”⁵², sino más bien, como decía, una narración resultado de una serie de experiencias, lecturas y reflexiones, que trataré de plasmar sobre el papel, alejándonos tanto del estructuralismo como de su siempre posible deconstrucción. No tratándose por tanto de la liberación de un lenguaje sujetado o reprimido ni de la exorcización de ninguna lengua sagrada (jurídica) o secularizada (social), si bien intentaremos desarticular esas lógicas que, de alguna manera, están suplantando al pensamiento y al ser, llevándose por delante la política. Simplemente intentaré una suerte narrativa que no eluda los hechos, teniendo al tiempo en cuenta que no somos ajenos al error o la ilusión en las interpretaciones, siempre y cuando estas no sean suplantadas por sus hermanas bastardas, la impotencia y la tergiversación, es decir, siempre que no les demos carta de naturaleza. En ese orden de factores ya entraríamos en una mecánica que hace del error necesidad. Es importante entender que nombrar no es omnipotencia (pese a las derivas que podemos tomar en ese sentido cuando hablamos o escribimos), pero tampoco una carencia de partida y que, por tanto, no puede ayudarnos en ningún caso en la tarea de eludir la muerte. Simplemente en la de hacer el mundo un poco más comprensible y, en ese sentido, mundano me parece lo refería Arendt. Una *polis* que siempre será imperfecta⁵³, pero de la que somos parte constituyente o que sencillamente nos expulsa, o acaso eludimos. Como dijo un querido compañero de doctorado “*no podemos querer no morirnos*” y, sin embargo, no hay prácticamente cálculo contable o financiero, especulación sociológica, que no sea con la vida. La especulación (rentabilidad) sobre el tiempo, en una sociedad que convive en un régimen biopolítico, solo puede ser pagada con el cuerpo; como alternativa nos queda la deuda como forma “sustitutiva” de la mediación. El futuro recordado y el pasado anticipado, esos dos tiempos que Arendt rescató en su tesis *El concepto de amor en San Agustín*, derivan de la “flagrante contradicción”, aparente, en que se hallan nuestra esencia y existencia. La estructura del anhelo y del recuerdo operan como tiempos encontrados, un

51 Heidegger, M.; ¿Qué significa pensar? Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 144.

52 Cioran, E.; Contra la historia. Tusquets Editores, Barcelona, 1980, pp. 127–129.

53 El concepto de ciudad ideal viene de la antigüedad y refiere al espacio donde el ser humano podía desarrollar su bienestar físico, social y espiritual.

ya-no y un todavía-no, que aparentemente colisionan impidiendo la actualización que, desde el acontecimiento y el lenguaje, nos proyecta en las interpretaciones de otras. Si el capitalismo significa algo es el manejo del futuro para destruir el pasado. Los tiempos de la frase bien se pueden invertir y seguir funcionando. Crisis del lenguaje.

La crisis de la que el entonces presidente Zapatero comenzó a hablar en 2008 se recibió, pese a los avisos, con dosis paralelas de estupefacción y conformismo por buena parte del grueso de una sociedad española en la que, al igual que ocurría en la mayor parte de países europeos, Grecia se convertía en el espejo donde los ciudadanos y ciudadanas, políticos y empresarios, de los denominados despectivamente PIGS del Sur, no querían verse reflejados. Unos meses antes el ministro Pedro Solbes indicaba *“No hay crisis. Si la hay [en el futuro] y los ciudadanos nos dan la confianza, gestionaremos la crisis”*⁵⁴. A finales de ese mismo año deberá reconocer que es la peor crisis desde que tiene uso de razón, demostrando un aumento de la preocupación respecto a la cita del presidente. Sin embargo, durante meses este tipo de declaraciones convivirán con un discurso que nos presentaba la crisis como un pequeño traspies, nos acurrucaba y decía: “tranquilos todo va a ir bien, las aguas volverán pronto a su cauce”. Los famosos brotes verdes tras los que, en el año 2009, se escondía la vicepresidenta económica del gobierno, Elena Salgado: *“la situación económica está teniendo algunos brotes verdes y hay que esperar a que crezcan”*⁵⁵. Brotes de crecimiento que nos devolverían a la senda del desarrollo, la riqueza y el bienestar. No había por qué preocuparse, España iba bien.

Sin embargo, como se puede desprender por la cita siguiente, cinco años después el flujo de la economía sureña siguió su trascurso, más allá de las palabras de nuestras representantes y de sus metáforas e imágenes naturalistas, siguiendo esa tradición que heredarían del liberalismo, extendiendo sus efectos por todo el cuerpo social. De esta manera se hacía buena una de las frases preferidas, dentro de esa misma lógica, empleadas durante la crisis por el famoso inversor Warren Buffett: “solo cuando baja la marea se sabe quién nadaba desnudo”.

“El drama se representa en Grecia pero la obra podría pasarse en cualquier teatro del sur de Europa. Porque a estas alturas es probable que sólo queden dos tipos de ciudadanos en la Europa azotada por la crisis. A un lado tendríamos aquellos que piensan que las políticas de austeridad, aunque injustas e ineficaces,

54 Abellán L. (2008, 11 de enero). Solbes niega que haya crisis y dice que España está lista para la desaceleración. El País, N° 11.169. Disponible en: http://elpais.com/diario/2008/01/11/espana/1200006003_850215.html.

55 Pardo, I. (2009, 7 de mayo). Salgado ve ya 'brotes verdes' en la economía, aunque prepara medidas. El Economista. Disponible en: <http://www.eleconomista.es/economia/noticias/1224979/05/09/Salgado-ve-ya-brotes-verdes-en-la-economia-aunque-prepara-medidas.html#.Kku8OMWxiGXO4na>.

son inevitables dado el grado de postración de sus gobiernos, la ausencia de alternativas y los costes que tendría una rebelión contra dichas políticas. Al otro lado, tendríamos aquellos que, pensando igualmente que las políticas de austeridad son injustas e ineficaces, consideran que han sobrepasado lo admisible y están dispuestos a rebelarse contra ellas”⁵⁶.

Por otro lado, no podemos olvidar que la crisis económica mundial, que se desarrolló con especial intensidad a partir de otoño de 2008, comenzó el año anterior con una terrible crisis alimentaria que afectó a personas de bajos recursos de todo el mundo, con especial incidencia en el continente africano. Zonas del mundo, por otro lado, desgraciadamente habituadas a vivir en crisis ante la mirada impertérrita de los espectadores occidentales. A esta crisis se encuentra vinculada la grave crisis de la inmigración y de los refugiados, que se ha acentuado en los últimos años (ahora afecta a nuestro mundo) y que cobró especial relevancia en los medios en 2013 tras el naufragio de cientos de inmigrantes en el puerto italiano de Lampedusa. La citada crisis se ha cobrado la vida de 1.700 personas en lo que va de año⁵⁷. Las duras negociaciones en la UE para el reparto de refugiados o el planteamiento de un ataque a Siria para resolver el problema en el viejo continente muestran, entiendo, una pérdida del sentido común europeo⁵⁸, la misma que ha impulsado el desarrollo de muros de contención y los CIE en el marco de una “Europa fortaleza”. Los defensores del capitalismo a ultranza entienden los desmanes de la crisis desde un punto de vista personal, no del propio sistema ni de la estructura de pensamiento que subyace a este, sino vinculados, por tanto, al mal gobierno y al mal comportamiento de algunas personas, a la ética de una cierta capa social, de una casta; lo que algunos han bautizado como la “avaricia de Wall Street”, una cierta forma de entender y actuar en el capitalismo. Es por ello que piensan que ese, ya casi viejo, capitalismo puede y debe ser reformado, y hablan de la posibilidad de pasar a una nueva etapa, un nuevo capitalismo que superaría la laxitud reinante. Una nueva tercera vía. El título del seminario realizado en Francia, auspiciado por el entonces presidente, Nicolas Sarkozy, *Nuevo mundo, nuevo capitalismo*, daba cuenta de esa sempiterna reformulabilidad, planteando: “*se debe moralizar el capitalismo y no destruirlo. No hay que romper con el capitalismo, hay que volver a fundarlo*”⁵⁹. De esta manera se pone el acento en un problema moral, una moral individual que se puede y debe modificar. Un Padre Nuestro y dos Ave Marías. El capitalismo parece nuevamente capaz de

56 Torreblanca, J. I. (2014, 29 de diciembre). Una cuestión de fe. El País, N° 13.963. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2014/12/29/actualidad/1419873194_171608.html.

57 Según los expertos se trata de la mayor crisis migratoria en el Mediterráneo desde la Segunda Guerra Mundial.

58 Arendt entendió a las personas refugiadas como vanguardia política de una humanidad embarcada en su concepto de responsabilidad colectiva, no de culpa, que esas personas como no pertenecientes a un estado canalla no portaban.

59 Sarkozy, N. (2009, 8 de enero). En el capitalismo hay un lugar para el Estado: Sarkozy. El Economista. Disponible en: <http://eleconomista.com.mx/internacional/2009/01/08/capitalismo-hay-lugar-estado-sarkozy>.

reinventarse en una nueva refundación, una nueva era, que parte de la conceptualización de la crisis también como oportunidad, pero interpretando de manera moderna y distorsionada el sentido de la *occasione* de Maquiavelo, pues *virtus* y fortuna se han convertido en *Manifest Destiny*.

A través de estos elementos tratamos de empezar a mostrar el planteamiento de nuestro trabajo, en el que queremos poner de manifiesto la centralidad de la crisis, como crisis de la representación de un lenguaje autorreferencial que parece eludir por completo el problema de nombrar, cerrando la posibilidad de que el lenguaje signifique y, de esta manera, la posibilidad de que la crisis sea comprendida y que, por consiguiente, pueda funcionar como algo ajeno a nuestras intenciones y a nuestro mundo. Que en realidad no tenga, aparentemente, casi nada que ver con nosotras, aunque en parte seamos sus víctimas y, en no pocas ocasiones, también sus verdugos, sus ejecutores. Es por ello que entendemos es tan importante analizar y tratar de entender que subyacía a ese “No nos representan”, ya que solo afrontando de manera clara el problema de la representación podemos llegar a entenderlo.

“Y esto significa que el análisis marxiano debe ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que quiera darse al proceso que domina hoy la historia mundial) no se encamina sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también, y sobre todo, a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza comunicativa del hombre”⁶⁰.

Cuando Jacques Derrida, Foucault, y otros posestructuralistas franceses o italianos, como Agamben, apuntaron de manera relevante a la crisis de la representación en Occidente, situaron cada uno el foco, los orígenes y las alternativas desde una perspectiva propia pero, en cualquier caso, dieron cuenta de la centralidad de un asunto del que ya habían dado cuenta con anterioridad autores como Heidegger o Nietzsche. Autores que habían dado cuenta de la potencialidad del discurso, de la sofística⁶¹, que de alguna manera rompe con ese decir del acto *parresíaco* al que hace referencia Foucault y que es el único que mantiene el vínculo que *de facto* existe entre el ser y la *polis*. No pocos de ellos vuelven, de manera cercana a la aproximación de Arendt, al mundo grecolatino para tratar de encontrar esa ruptura esencial que, para muchos, ha determinado en buena medida las derivas de una tradición política cada vez más alejada del decir verdadero, el único donde de manera genuina podemos ser libres. Sin verdad, la interpretación, la alteridad, queda en suspenso.

60 Agamben, G.; Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010, p. 83.

61 Platón tachó a los sofistas como mercaderes del espíritu por vender sus palabras e intercambiarlas como mercancía.

Foucault, como decíamos, lo sitúa en el análisis de la *parresía*⁶² griega. Nos recuerda al comienzo de su texto *Discurso y verdad en la antigua Grecia* que la *parresía* se traslada al castellano como franqueza, al latín como *libertas* y al inglés como *free speech*. Es decir que la *parresía* tiene que ver más con una actitud y una ontología que, exclusivamente, con el sujeto de la enunciación o con el enunciado en sí mismo. El *parresiastés* será el que, llegado el momento, se verá obligado a denunciar, y ofrecer a la discusión, el peligro de que la ciudad se transforme en un régimen administrativo que suprima la palabra, señalando así los límites y la finitud de la *polis*.

Podemos entender, desde cualquiera de estas perspectivas, que la crisis sería a la política como los hechos al pensamiento. Porque sin hechos que nombrar no podría haber pensamiento ni discurso, pero sin crisis, entendiéndola como el asombro ante lo que nos hace pensar y, en un viaje de vuelta, el poder salir de ese asombro con la posibilidad de irrumpir, de iniciar algo nuevo que tenemos los seres humanos, no habría tampoco posibilidad alguna para eso que llamamos política. Simplemente asumiríamos que las cosas son como son y que la historia se completa y entiende como proceso del que somos una parte suficiente y necesaria. En ese y únicamente en ese sentido entiendo que la crisis puede ser una oportunidad.

*“Hace tanto tiempo que hablamos de crisis que la palabra ya casi no porta significación alguna, y si bien puede dar cuenta del estado anímico del que la pronuncia, no esclarece lo que nombra ni nombra el acontecimiento que designa...Por eso cuando hoy se utiliza el término crisis, por lo general, es para evitar ese largo y apasionante esfuerzo que supone la comprensión”*⁶³.

Tal vez la crisis ha perdido su carácter significativo, en parte, porque como hemos estado comentando el concepto de crisis se instaura poco a poco y toma consistencia en el trayecto filosófico de constitución de la historia como proceso que, como indica Koselleck, corrió en paralelo al nacimiento de la filosofía de la historia. *“Sin llegar a tomar conciencia de él, el mundo espiritual burgués del siglo XVIII transformó la historia en un proceso. Este acontecimiento, que inaugura la Edad Moderna, es idéntico a la génesis de la Filosofía de la historia. En la Crítica, la historia se convierte por sí misma en Filosofía de la historia”*⁶⁴.

En su vínculo con el proceso en que la filosofía de la historia trató de comprender el acontecer humano, la crisis se convirtió en el elemento que aportaba la necesaria discontinuidad al continuismo procesual histórico y, por ello, en un elemento central para entender no solo la historia

62 Parresía en griego clásico significa literalmente “decirlo todo”, es decir, hablar con libertad.

63 Mundo, D.; Op. cit., p. 16.

64 Koselleck, R.; Op. cit., p. 28.

sino, en general, cualquier disciplina o conocimiento científico que, desde entonces, quedó completamente vinculado a ella.

Es en ese marco donde *“El cálculo racional de todas las consecuencias posibles se convirtió en el primer mandamiento del decálogo político”*⁶⁵ se fue estableciendo progresivamente la lógica algorítmica como elemento central para entender la política. Y, probablemente, también sus derivas cada vez más claras hacia la gestión económica y de los recursos, y a ser una especie de arbitro en la puja entre intereses colectivos y particulares, entre lo público y lo privado, entendido también en su sentido esencialmente económico. De manera que, paulatinamente, se fue estrechando la relación de intercambio que se produce entre lenguaje y dinero, economía y sociedad, que se decanta siempre del lado derecho de esa balanza, haciendo del lenguaje, elemento humano por excelencia, algo completamente condicionado, mediado por un miedo en tanto que anticipa una pérdida o una esperanza en tanto que actualiza una ganancia. Si queremos decirlo en estos términos, privatizado. Nuestras palabras tienen un valor, la política es un medio para alcanzar sus fines, pero además los medios y los fines están dados de antemano, cuando dentro de esa lógica ya no deberíamos hablar, en esencia, de política. *“Si los hombres tuvieran que comunicarse siempre y sólo alguna cosa, no habría nunca, propiamente hablando política, sino únicamente intercambio y conflicto, señales y repuestas”*⁶⁶.

Donde entonces, haríamos como Cioran y equipararíamos al escéptico, tanto ortodoxo como aquel otro más atípico o *sui generis*, dentro del cual a nivel político podríamos ubicar a un buen grueso de la sociedad, con la suspensión absoluta del juicio.

*“También él conocerá la suspensión del juicio y la abolición de las sensaciones, sólo dentro de una crisis, que se superará al proyectar en la indeterminación a la que se ve precipitado un contenido y un estremecimiento que ésta apenas parecía entrañar. Dando un salto fuera de las aporías en las que vegetaba su inteligencia, pasa del embotamiento a la exultación, se eleva hasta un entusiasmo alucinado que volvería lírico el mineral, si aún hubiera mineral...sólo él permanece, frente a un vacío triunfal”*⁶⁷.

La modernidad provocará un cambio enorme en la concepción de la idea de legitimidad que, en lugar de fundamentarse en la antigua legitimidad tradicional, la legitimidad basada en el carisma o bien aquella que apela a la creencia en la legalidad como resultado de un proceso racional, pasaba

65 Ibid., p. 36.

66 Agamben, G.; Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010, p. 82.

67 Cioran, E.; La caída en el tiempo. Tusquets Editores, Barcelona, 1993, pp. 68–69.

a fundamentarse en otras nociones universales como la razón del individuo abstracto, los intereses del sujeto o el bien común del pueblo soberano que, a través de la voluntad general, era también el bien de la nación, su mantenimiento y desarrollo. Pero cualquiera de ellos, hombre, sujeto o pueblo son entendidos dentro de la lógica de una univocidad fundamental que domina la comprensión de la legitimidad occidental siempre vinculada, como veremos más tarde, a un entendimiento manifiesto desde el poder y de este con la dominación. *“Poder y legitimidad se relacionan de un modo completamente circular, a pesar de que no son en absoluto dos elementos de la misma naturaleza”*⁶⁸.

Este escepticismo con la política que ya existía y que refleja la cita anterior, pero que se ha incrementado y generalizado como consecuencia de la crisis económica, se ve ratificado por las encuestas realizadas en los últimos tiempos donde la desconfianza hacia la política es uno de los principales sentimientos de la población. Por otra parte, la implicación política de la ciudadanía española es superior, según los *ítems* empleados en la encuesta, a la media europea; si bien nuestro interés por la política no es demasiado elevado, aunque ha crecido desde la década de los noventa.

Las lecturas más habituales tienden a simplificar y a vincular este desinterés y esta desconfianza con una apatía generalizada y a una cierta pérdida del sentido democrático ciudadano. Otras lecturas indican que se trata de una desconfianza democrática y ponen de manifiesto que cuestionan más a las personas representantes y, como consecuencia, al funcionamiento del sistema, que al procedimiento democrático en sí mismo. De hecho, en general, las encuestas muestran que los asuntos políticos han cobrado una mayor importancia en las discusiones entre las personas. *“España padece una crisis de confianza política que no debe confundirse con un agravamiento de la desafección política”*⁶⁹.

Como podemos observar a continuación en la Encuesta Social Europea, en relación a la confianza en las instituciones, para la población española los menos confiables son los partidos políticos, seguidos de los políticos mismos y el Parlamento español. También podemos observar que esta confianza en las instituciones ha sufrido una reducción generalizada en el periodo 2010-2012. Por contra, las instituciones que más confianza producen son dos, de aparentemente tan distinta índole, como la policía y la ONU. Se observa también, como comentábamos, un ligero incremento del interés y participación en la política.

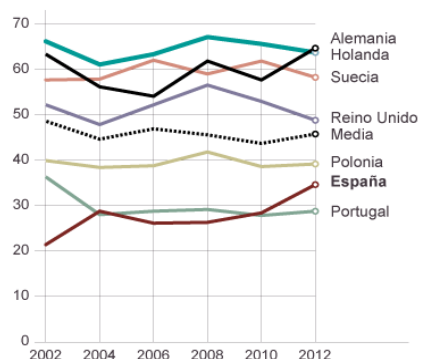
68 Iglesias, P.; Op. cit., p. 6.

69 Castedo, A. (2014, 14 de enero). No confían en los políticos, pero valoran la política. El País, Nº 13.346. Disponible en: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2014/01/14/actualidad/1389735757_789678.html.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS CIUDADANOS

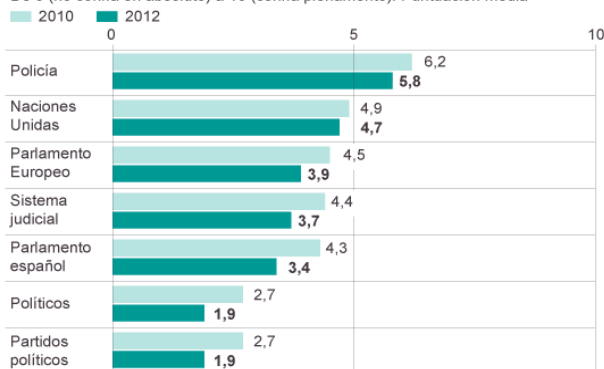
INTERÉS POR LA POLÍTICA

Personas a las que le interesa bastante o mucho, en %



CONFIANZA EN LAS INSTITUCIONES

De 0 (no confía en absoluto) a 10 (confía plenamente). Puntuación media



IMPLICACIÓN POLÍTICA

En %

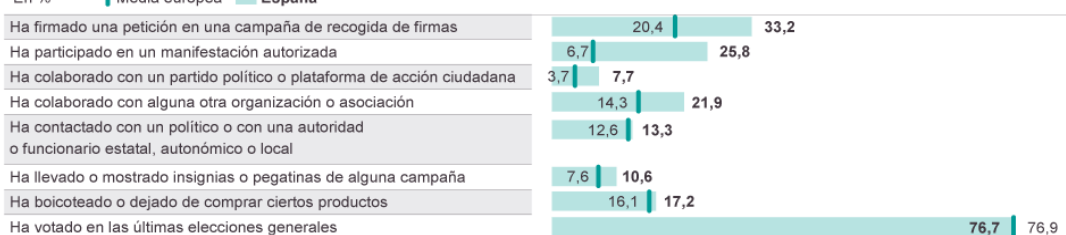


Tabla 1. Encuesta sobre participación política ciudadana. Fuente: Encuesta Social Europea.

Según los resultados del informe *Los efectos de la crisis económica en la democracia española: legitimidad, insatisfacción y desafección*, la crisis actual ha supuesto un deterioro mucho mayor, en casi todos los indicadores sobre las actitudes políticas, que la crisis de los años noventa.

En relación a los indicadores que se vinculan con la desafección política, los cambios de tendencia comenzaron previamente al inicio de la crisis económica, en la década anterior, y se han mantenido relativamente estables en su crecimiento. Sin embargo, los indicadores han evolucionado de manera mucho más rápida a raíz de la crisis, especialmente a partir de 2011, coincidiendo con la segunda fase de recesión asociada a la crisis de la deuda. Por otro lado, frente a los indicadores de desafección y de confianza en las instituciones, existe una tendencia, algo más leve eso sí, que se refleja en el aumento de interés e implicación por la política. En ese mismo informe interpretan este elemento como “un síntoma más de la fortísima crisis institucional por la que atraviesa España y que queda reflejada en este caso en el aumento de los ciudadanos críticos a los que hacíamos referencia en el apartado de presupuestos teóricos de este informe”⁷⁰.

Como vemos, existe una tónica general, en muchos de los estudios relativos a la crisis, que vinculan de manera relevante, al menos, la situación económica que atraviesa el país, no solo a la

70 Pérez Nievas, S., García Albacete, G., Martín, I., Montero, J. R., Sanz, A. y otras. Universidad Autónoma de Madrid. Informe del proyecto de investigación: Los efectos de la crisis económica en la democracia española: legitimidad, insatisfacción y desafección, p.15. Madrid: UAM, 2013.

respuesta de movimientos como el 15-M sino, en general, a la constitución de ciudadanos críticos que, como resultado y como respuesta a la crisis, alzan su voz contra la situación.

“Los tiempos de crisis acostumbran a espolear las reflexiones sobre las perspectivas y alternativas de futuro que ofrecen nuestras sociedades, e incluso invitan a revisar paradigmas de fondo que antes se aceptaban sin pensar y que son consustanciales a la «civilización» o «supersistema cultural» imperante. Existe así una sensibilidad cíclica de la población hacia esos temas de fondo que se mueve con el pulso de la coyuntura económica: se embota durante el auge y se activa e incentiva con la gravedad de la crisis. La gravedad de la actual invita una vez más a reflexionar sobre ellos al evidenciarse la imposibilidad de seguir prolongando la fase alcista de un ciclo especulativo que acabó muriendo por sí mismo”⁷¹.

Pareciera como si la capacidad crítica del pensamiento y la mediación que supone el lenguaje establecieran un vínculo con la mediación económica que, como todos sabemos, se realiza a través del dinero en una economía monetaria. Este complejo y, muchas veces, oscuro vínculo será, a lo largo de todo el texto, un elemento central de nuestro análisis, de nuestra crítica.

“Tal correspondencia entre personalidad y relaciones objetivas, como tuvo lugar en los tiempos de la economía natural, se ha disuelto como efecto de la economía monetaria...Establece un distanciamiento entre persona y propiedad ejerciendo de mediador entre ambos”⁷².

Esa correspondencia como mediador entre lenguaje y dinero, y esa centralidad de la economía en el lenguaje, han llevado a autores como Ignacio Ramonet a bautizar la crisis como *La crisis del siglo*, pues el desplome de Wall Street en el plano financiero se puede comparar con la caída del Muro de Berlín a nivel geopolítico. De esta manera entiende, al igual que el expresidente Sarkozy, que debe ser el fin de una era y el comienzo de otra etapa del capitalismo, pues los principales mantras económicos que habían guiado el comportamiento de las personas y las instituciones estaban provocando temblores sísmicos, lo que debía suponer un volver la mirada atrás, al Estado como garante e impulsor del sistema económico.

“Los terremotos que sacudieron las Bolsas durante el pasado «septiembre negro»

71 Naredo, J. M.; Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma. Diaz&Pons Editores, Madrid, 2013, p. 5.

72 Simmel, G.; Cultura líquida y dinero. Editorial Anthropos, Barcelona, 2010, p. 2.

han precipitado el fin de una era del capitalismo. La arquitectura financiera internacional se ha tambaleado y el riesgo sistémico permanece. Nada volverá a ser como antes. Regresa el Estado”⁷³.

De esta manera, los postulados que se habían vuelto inservibles desde la Crisis del petróleo de 1973 volvían ahora con energía renovada, intentando recuperar el keynesianismo, pero bajo un contexto histórico y político bastante diferente. Y aquella idea de Ronald Reagan de que, al fin y al cabo, “*El Estado no es la solución: es el problema*”⁷⁴, queriendo decir que en el propio mercado capitalista estaba la solución, siempre y cuando se dejara funcionar al margen de toda regulación estatal o bajo el paraguas de ese estado mínimo que estaban diseñando, quedaba totalmente desmentida por la propia realidad de los hechos. De la misma manera que, 40 años antes, el mercado y sus impulsores habían encontrado *de facto* el problema de la economía en el papel del estado como un agente necesario dentro del entramado económico.

“...la sociedad estaba desgarrada por dos influencias opuestas, una emanaba del paternalismo y protegía el trabajo contra los peligros del sistema de mercado, la otra organizaba los elementos de la producción –incluida la tierra– en un sistema de mercado”⁷⁵.

El debate capitalismo sin estado, capitalismo con estado, enmarcado dentro del debate más general público-privado, volvía años después a la palestra como si ni el tiempo ni los hechos hubieran causado estragos en unos discursos y unas prácticas que desde ambos lados seguían tratando de demostrar si el sistema económico y el sistema político estaban completamente desvinculados o si, por el contrario, seguían entendiéndose y necesitándose en la misma medida que antes de las crisis. Si público y privado habían perdido, en buena medida, todo valor significativo. Autores como Bauman achacan esta disociación a las distintas escalas de la economía y la política, donde la economía global acaba comiéndose a la política local. De ahí viene también, según el autor polaco, la sensación de que nuestros representantes aparezcan ante nosotros como mafiosos napolitanos o meros títeres de feria.

“...el capital encuentra formas de protegerse de los votantes. El sistema norteamericano lo hace muy claramente, porque allí el dinero domina la política,

73 Ramonet I.; La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero. Editorial Icaria, Barcelona, 2009, p. 19

74 Citado por Pérez, C. (2009, 15 de marzo). El Estado bancario (como solución). El País, N° 11.595. Disponible en: http://elpais.com/diario/2009/03/15/negocio/1237125142_850215.html.

75 Polanyi, K.; La gran transformación. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1997, p. 140.

y eso quiere decir que, aunque salga elegido algún demócrata ligeramente izquierdista, el sistema atempera siempre su deseo de redistribuir”⁷⁶.

En aquellos momentos, allá por 2008, cuando todavía la crisis era una síntoma que no se había extendido completamente como un virus devastador por el organismo del sistema mundial y de nuestras cabezas Ramonet, por aquel entonces todavía director del afamado diario crítico francés *Le Monde Diplomatique*, albergaba sus esperanzas en la posible llegada de un nuevo presidente a la Casa Blanca, Barak Obama, que inspirado por esta nueva ola de keynesianismo devolvería la economía mundial a la necesaria senda del Estado regulador-arbitro, como forma de conjugar los intereses de la ciudadanía. El Soberano de dos cabezas seguía presente.

Frente a esa disputa entre los economistas liberales y keynesianos, la burbuja que se había creado al amparo del sistema económico y el sistema político, llevaba en otro plano a plantear, como dice José Manuel Naredo, una idea de crisis de valores que, como tantos otros reflejos de la crisis, ya había surgido en crisis anteriores como en el famoso texto de Oswald Spengler de 1932, *El hombre, la técnica y otros ensayos*, en el que daba un paso más allá y planteaba la idea de la especie humana como depredadora nativa de la naturaleza y del resto de personas circundantes. Idea que desde entonces ha estado presente en el imaginario colectivo, pese a no haber suscitado cambios de calado a nivel ambiental, por ejemplo.

Sin embargo, como dice el profesor Naredo, la crisis actual, a diferencia de la del periodo de entreguerras donde todavía existía la idea de posibilidades o alternativas pendientes, es entendida desde muchas perspectivas, como crisis sistémica y se vincula de manera mucho más directa que entonces con una crisis de la civilización, en buena medida por la gradual pérdida de la fe en la ciencia y el progreso, vinculados al crecimiento económico y a la producción.

“Ya no creemos en ninguna utopía histórica, en ninguna solución global, en ninguna ley determinista del progreso, hemos dejado de vincular la felicidad de la humanidad con el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, y el perfeccionamiento moral con el progreso del saber. La ética de la responsabilidad surge como respuesta a la ruina de las creencias en las leyes mecanicistas o dialécticas del devenir histórico”⁷⁷.

Esta es la situación con que nos encontramos. Esta es nuestra crisis, la del siglo o la del

76 Citado por Jones, O.; *El Establishment. La casta al desnudo*. Editorial Planeta, Barcelona, 2015, p. 34.

77 Lipovetsky, G.; *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1994, p. 210.

milenio. Una crisis que tiene que ver con nuestra forma de entender el mundo, la economía y la política o, por el contrario, es algo en lo que nosotros no tenemos nada que decir. Cada uno que ponga el apelativo que quiera, pero eso no nos va a ayudar a entender. Dice también Naredo que, en estos casos, debemos apelar a la memoria, pues del pasado podemos extraer lecciones que pueden servirnos para afrontar la comprensión de la crisis presente.

Es por ello, también, que nuestro trabajo trata de recuperar y discutir ciertas ideas del pensamiento arendtiano o de autores que entendemos relacionados como Walter Benjamin, cuyo texto publicado de forma póstuma, del año 1921, *El capitalismo como religión*, da algunas pautas sobre las formas de funcionamiento de la que denomina, con no poca lucidez, religión capitalista, que tal vez pueden ayudarnos a comprender mejor la crisis del siglo.

“Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que es propia de la época. Situación espiritual (no material) sin salida que (deviene) en pobreza, vagabundeo, mendicidad, monacato. Una situación así que carece de salida es culpabilizante. Las “preocupaciones” son el índice de la consciencia de culpabilidad de la situación sin salida. Las preocupaciones se originan por el miedo ante la falta de salida colectiva, no individual material”⁷⁸.

Frente a esta situación, entiendo, se levantó también el 15-M como forma de encontrar una salida que fuera, más allá de lo individual, a un plano colectivo, para situaciones que hasta la fecha se habían abordado, en muchos casos, de manera individual y primordialmente material.

Estas preocupaciones actuales, llevadas a un plano material, se podrían representar a través de fríos datos. Por ejemplo, de las 547.966 ejecuciones hipotecarias que se han llevado a cabo desde que comenzó la crisis en nuestro país. Muchas de ellas desahuciendo a familias de su vivienda, que según los datos de la PAH se contabilizan en 171.110 entre julio de 2008 y finales de 2012, lo que supondrían aproximadamente 132 familias desahuciadas por día. O bien mediante el incremento de la tasa de paro de algo menos del 9% de la población hasta casi el 26% desde 2007 a 2014, llegando a la cifra de más de 6.000.000 de personas sin trabajo, muchas de ellas sin ninguna prestación de desempleo, subsidio o similar con la que lograr capear el temporal económico y poder, sencillamente, seguir viviendo.

Como dice Castoriadis en su importante texto *La constitución imaginaria de la sociedad*, ya citado, si bien la creciente centralidad de la economía influyó en la elaboración del pensamiento de Marx, la creciente importancia de su pensamiento y, por otra parte, el del marxismo que se fue

⁷⁸ Benjamin, W.; *El capitalismo como religión*. En de la Garza, M. T.; *Política desde la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Editorial Anthropos, México D. F., 2002, p. 139.

generando y regenerando tras su muerte (y que en muchos casos, por cierto, poco tiene que ver con el pensamiento de Marx) tendieron, a su vez, a acentuar esa centralidad de la economía en la vida en el mundo y en el discurso y lenguaje humanos.

“...en la Antigüedad...si lo económico no recibía más que una atención marginal, no es ni porque la inteligencia o la reflexión estuviesen menos «avanzadas», ni porque el material económico estuviese ausente o ignorado...Un verdadero análisis de la propia economía y su importancia para la sociedad no pudo tener lugar más que a partir del siglo XVII y sobre todo del XVIII, es decir con el nacimiento del capitalismo, que erigió en efecto la Economía en momento dominante de la vida social. Y la importancia central concedida por Marx y los marxistas a la Economía traduce esta realidad histórica”⁷⁹.

Es esta centralidad, de la que parece no podemos desprendernos y que caracteriza los tiempos que hoy vivimos, la que se encuentra vinculada con la crisis como fenómeno histórico principal, porque supone el previo despliegue de un mundo entero de significaciones en que los hechos y el sentido de los mismos va perdiendo su vínculo en el lenguaje, del dinero, para transformarse en una dinámica mecánica que cree derivar de la antigua dialéctica y de la que, por contra a lo que piensa Gilles Lipovetsky, todavía no nos hemos desprendido.

Marx estableció el vínculo necesario entre historia y economía como teoría, así como entre el capitalismo y sus contradicciones históricas inherentes como profecía práctica. Estas contradicciones se manifestaban a través de la idea de las crisis cíclicas, bien por las crisis de sobreproducción, bien por el incremento de la tasa de explotación, por el aumento del capital constante en detrimento del trabajo o por el descenso de la tasa de beneficio. Pero si en Marx estas contradicciones, motor mismo del capitalismo, eran el inescrutable camino que debía llevar al sistema económico a su propio fin, la progresiva “superación” de las diferentes crisis producidas en el mundo occidental fue haciendo prevalecer la idea entre los expertos en economía de que los mecanismos “automáticos” del mercado funcionaban⁸⁰. Idea que, por otro lado, ayudaba a cimentar la lógica de un mundo económico completamente desvinculado del resto, con sus propias dinámicas y avatares, casi totalmente ajenas a nuestras intenciones.

“La libertad de hablar se está perdiendo...En toda conversación se va infiltrando,

⁷⁹ Castoriadis, C.; Op. cit., p. 24.

⁸⁰ Marx apuntaba la idea de que en cada crisis el capitalismo va perdiendo sentido, cada vez se queda con menos respuestas.

inevitablemente, el tema que plantea las condiciones de vida, el tema del dinero. Pero no se trata de las preocupaciones y sufrimiento de los individuos, en lo que tal vez unos podrían ayudar a los otros, sino de la situación en su conjunto. Es como si estuviéramos atrapados dentro de un teatro y tuviéramos que presenciar la obra que se representa en el escenario, lo queramos o no, convirtiéndola, una y otra vez, en objeto del pensamiento y la conversación”⁸¹.

Ese teatro, del que aparentemente la crisis podría ayudarnos a salir, parece que tiende a acentuar la centralidad económica en nuestras vidas y, por lo tanto, a esa necesidad de volver a autores como Marx para comprender la crisis, dado que además el marxismo nos ha decepcionado, y encontrar la adecuada solución a nuestros problemas. Si no bien podemos tirar de Maximilien Robespierre para aplicar la metafórica guillotina a una casta que, con importantes matices, venía a traducir la terminología marxista dentro de nuestro imaginario actual, en el que las clases sociales, que Marx intentó afianzar en sus identidades confrontadas, han perdido casi todo rastro de entidad. Esta centralidad de la economía y de la lectura crítica que tiende a situar el problema en el mal comportamiento económico de las personas que en apariencia nos representan, entiendo elude otros que tienen que ver tanto con la crisis como con nuestra manera de entender la política y, precisamente, nuestra forma de abordar la representación, el poder y la legitimidad, bajo la centralidad del pensamiento económico.

“Una extraña paradoja: la gente sólo piensa en su interés egoísta y privado cuando actúa, pero al tiempo su comportamiento está determinado más que nunca por los fuertes instintos de la masa. Y más que nunca los instintos de la masa se han descarriado por completo y se han vuelto ajenos a la vida...Una y otra vez hemos ya visto que esta sociedad tiene tanto apego a la vida habitual (esa que en realidad ya ha perdido desde hace mucho tiempo) que ni siquiera el más drástico de los peligros es capaz de aplicar lo propiamente humano del intelecto, que es la previsión”⁸².

Estos instintos de la masa a los que se refiere Benjamin tienen que ver, cada vez más, con lo económico, con la manera en que, incluso como reacción, seguimos situando lo económico en el centro de nuestras preocupaciones, inquietudes y diatribas. Pero, por supuesto, no en el sentido que plantea Benjamin que rompe con un lugar común, ampliamente generalizado, que nos dice que los

81 Benjamin, W.; Calle de dirección única. Abada Editores, Madrid, 2011, pp. 25–26.

82 Ibid., pp. 22–23.

periodos de crisis son menos estables que los de crecimiento y donde el autor parece también atisbar, en cierto sentido, una posibilidad de comienzo, de comprensión.

“La decadencia no es menos estable ni prodigiosa que el auge, y sólo un cálculo que admita ver en la decadencia la única ratio de la situación actual podrá salir del asombro enervador ante lo que se repite cada día y entenderá los fenómenos de decadencia como lo verdaderamente estable, incluso como la única salvación, más aún como algo extraordinario que linda con lo milagroso e incomprensible”⁸³.

Eso no significa dejarnos arrastrar por una teoría de la decadencia donde, como Marx, podemos suponer que la fuerzas materiales de la burguesía solo podrían ser vencidas por las fuerzas materiales (la carencia de ellas) del proletariado: *“Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material; pero también la teoría se convierte en fuerza material tan pronto como se apodera de las masas”⁸⁴*. Esa carencia, esa fuerza material arrebatada con las armas, se transformaría a través de sus teorías en nueva fuerza vital, en munición para la gente, palabras que se adecuaban al proceso histórico. Nuevo oxígeno en una lucha sin cuartel sostenida desde antaño, pero en la que ahora podían aferrarse a esas categorías del pensamiento. Podían reconocerse en un decir científico fuerte que acabaría por convertir el fetiche y la reificación en una realidad intrincada en un ser que, como en la interpretación sartreana, en su intento de ser únicamente puede concurrir en la nada.

“Recíprocamente, si «ser» quiere decir ser determinado, la sociedad y la historia sólo son en la medida en que tienen determinado su lugar en el orden total del ser (como resultado de causas, como medio de fines o como momento de un proceso) y al mismo tiempo el orden interno y la relación necesaria entre uno y otro; órdenes, relaciones y necesidades que se expresaban en forma de categorías, es decir, de determinaciones de todo lo que puede ser en tanto que puede ser (pensado)”⁸⁵.

El denominado rescate bancario, vinculado a las llamadas políticas de austeridad (como se llamó esta vez al *pharmakos* que podría curar nuestro *phatos*), que empezaron a aplicarse con especial intensidad y dureza en nuestro país a partir del año 2010, se presentaban como la receta económica a los problemas generados por la crisis misma y sus consecuencias no queridas,

83 Ibid., pp. 21–22.

84 Marx, K.; En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción de Marx, K., Engels, F.; En La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época. Editorial Grijalbo, México D. F., 1958, p. 9.

85 Castoriadis, C.; Op. cit., p. 272.

aparentemente indeseadas y que, sin embargo, tienen que ver y se entienden fácilmente dentro de un proceso de destrucción consciente, como decíamos anteriormente, del aparato del Estado del Bienestar. Estas políticas, actuando aparentemente como antídoto del veneno, hacían buena la política de la verdad como amenaza que suponía la necesaria aceptación por parte de nuestros gobiernos de una realidad económica que no podía negarse, la de la deuda y la prima de riesgo, y que imponía, sin mayor reflexión previa, otras como la reforma laboral, de la justicia o el recorte del gasto social, educativo y sanitario, vinculados a procesos de privatización, así como a cambios en la legislación sobre el suelo.

A finales de diciembre de 2014, el propio secretario general de la OCDE, cuando la realidad estallaba a través de los indicadores (forma moderna en que la realidad nos resulta representativa), señaló en una rueda de prensa que los desequilibrios económicos provocados por dichas medidas de austeridad son un límite fundamental a una posible mejora sostenida y una salida de la crisis. En ese mismo sentido se expresó el nuevo presidente griego Alexis Tsipras, tras la victoria de Syriza en unas elecciones que, más que nunca, habían estado marcadas por la crisis, por una deuda del 175% del PIB por parte del país heleno y por la confrontación con las políticas de la Troika.

Como dice David Graeber en su ya célebre texto *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, nuestro desconocimiento de qué es la deuda, la flexibilidad, independencia, autonomía y poder decisorio que ha adquirido el concepto en sí, es la propia base de una fuerza que hace que situaciones que pudieran ser englobadas en el marco de la violencia pasen a entenderse, de otro modo, en el marco de la deuda soberana, de una lógica económico-lingüístico-moral, pues la víctima suele coincidir en cuerpo y alma con del deudor, con el pecador. Pago el crédito para no tener que pagar con la vida. El pago de la deuda me permite seguir viviendo.

“Términos como «ajuste de cuentas» o «redención» son los más obvios, dado que surgen del lenguaje de las antiguas finanzas. En un sentido más amplio se puede decir lo mismo de «culpa», «libertad», «perdón» e incluso «pecado». Las discusiones de quién debe realmente qué a quién han jugado un papel esencial en la formación de nuestro vocabulario básico de lo que está bien o mal.

El hecho de que tanto este lenguaje se formara en discusiones acerca de la deuda ha hecho que este término haya acabado siendo extrañamente incoherente. Al fin y al cabo, para discutir con el rey hay que usar el lenguaje del rey, tengan o no sentido las premisas iniciales”⁸⁶.

86 Graeber, D.; *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Editorial Ariel, Barcelona, 2012, pp. 16–17.

La idea que gravita en el texto de Graeber es que en la modernidad la deuda ha sustituido al conjunto de obligaciones morales existentes en el pasado. Es de esta manera, la única en que en último término juzgamos el quehacer de los hombres y donde los situamos, como resultado, en un lado u otro de la balanza dependiendo de su capacidad de endeudamiento y/o de pago. Así que en su intento de una historia de la deuda percibe, de partida, una terrible confusión moral.

La crisis de la deuda soberana, esa segunda fase de la crisis a la que nos referíamos anteriormente, se resume en la dificultad de un estado al hacer frente a sus obligaciones financieras, por lo que tendrá que pagar, tributar, el pueblo, masa social a la que representa. Como sabemos, en nuestro sistema político tributación y representación van de la mano. Es el vínculo no oculto, visible, entre política y economía. Y el coste de esa representación hoy lo determina el mercado.

Esto ha sido, según aquellos autores que desde la modernidad aplican la *tabula rasa* al análisis del pasado, un elemento persistente en la historia de Occidente y buena parte de los imperios se han derrumbado ante las dificultades para hacer frente a los elevados gastos derivados de su hegemonía política, de la deuda contraída para realizarla y mantenerla. En este sentido, si bien es cierto que la economía siempre fue con todas sus letras deuda y que la visión edulcorada o ingenua de la lectura del liberalismo, que partía del trueque para llevarnos a la moneda y de ahí a las finanzas, es un relato infantil que venía a dibujar una lógica simple en el desarrollo de los hechos (económicos) para mostrar que el ser humano llevaba impresa una lógica económica que, aunque necesitaba negar realidades, acabó por imponerse en nuestra tradición de pensamiento; También lo es que la centralidad de la economía no puede ser vinculada en términos modernos al pasado, sin riesgo de desdibujar en ese imaginario la historia en sí, convirtiéndola en una realidad recordada desde un olvido esencial. Mirándola ya desde una filosofía económica de la historia.

Si el tiempo es lineal y la ciencia y la historia progresan, no debemos temer. La crisis es solo un eslabón más en ese proceso imaginario-histórico, no podemos hacer nada y nada malo puede suponer para la totalidad, para el conjunto del discurrir histórico. Pero ¿y si el progreso, la ciencia y la historia no están determinadas por lo que vendrá, por un deseable y previsible, a la vez que completamente indeterminado, en su forma, progreso?, ¿y si lo es que el paso del tiempo no pudiera representarse acaso como progresión geométrica desde el pasado hacia el futuro más que dando de lado, en cierta medida, la capacidad de pensar, juzgar y hablar en un tiempo que solo puede ser presente (si bien en su acepción de memoria, pensamiento y juicio)?

“...el pasado (inmemorial), el futuro (trascendental) y el presente (que eternamente se reitera mientras haya existencia). Y esos tres modos son convocados en el instante (kairós), en el cual los tres modos, o dimensiones, se

entrecruzan”⁸⁷.

Tal vez, por ello, otra de las formas de representar la crisis, al igual que en la lectura de la obra de Camus, *La peste*, es como ese elemento absurdo que a modo de trampa del destino, de crisis de la realidad, aparentemente irrumpe (este podría ser el caso de la epidemia pero no de la epidemiología). Y que si no inventamos cada cierto tiempo en la historia dando sentido realmente a una idea circular del tiempo, donde la crisis se convierte en la necesaria continuidad de la discontinuidad, la posibilidad de que el absurdo siga viviendo y reinando como elemento central de la historia, de nuestra historia racional e imaginaria a partes iguales, resultando precisamente de esta unión y este desdoblamiento su carácter ficticio. Y que al tiempo podamos seguir viéndola como elemento de ruptura hacia una nueva fase de progreso humano. Que, por tanto, el proceso del acontecer histórico pueda representarse al tiempo como linealidad y progreso pero también como eterno retorno de lo mismo, de la crisis, del pensamiento agotado o del hablar por hablar en la peor de sus acepciones.

*“Oyendo los gritos de alegría que subían de la ciudad, Rieux tenía presente que esta alegría está siempre amenazada. Pues él sabía que esta muchedumbre dichosa ignoraba lo que se puede leer en los libros, que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás, que puede permanecer durante decenios dormido en los muebles, en la ropa, que espera pacientemente en las alcobas, en las bodegas, en las maletas, los pañuelos y los papeles, y que puede llegar un día en que la peste, para desgracia y enseñanza de los hombres, despierte a sus ratas y las mande a morir en una ciudad dichosa”*⁸⁸.

Camus nos lleva a reflexionar sobre una lógica que hace que bajo la peste, la crisis (en su vertiente financiera, económica, política o de valores), lo que subyazca sea una pregunta sobre la existencia individual y colectiva. Sobre el imaginario construido y la posibilidad de vivir al margen de una ilusión absorbente, reificante y desvirtuadora. La posibilidad de confrontar la epidemia social no puede ser nunca establecer una ciencia que la estudie y economice, que la rentabilice en una epidemiología de la sociedad en su conjunto. El “intento de resolución” de la crisis, sin confrontar los problemas de fondo a los que nos remite, es como tratar de conjugar la adecuación entre la realidad y la ficción a través de un relato-espejo deformante, que necesariamente desvirtuará la palabra-imagen haciéndola, ahora sí, plenamente comprensible. Es como querer

87 Trías, E.; El hilo de la verdad. Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, p. 86.

88 Camus, A.; La peste. Unidad Editorial, Madrid, 1999, p. 254.

seguir con la vieja lógica del palo y la zanahoria como simples, pero elocuentes imaginarios sociales que funcionan al amparo de la vergüenza. Esos dos frentes de elección que entre miedo e ilusión nos dividen.

El relato de Derrida sobre el cuento de Charles Baudelaire *La moneda falsa*, donde un hombre pudiente se encuentra dividiendo sus monedas en auténticas y falsas, para reservar estas últimas para sus donativos, da cuenta de ese espejo biunívoco en que original y copia se confunden con extrema facilidad. Espejo en que la autenticidad cobra significado en oposición a la falsedad, a su duplicado. ¿No eran en realidad todas las monedas falsas?, ¿no es acaso la moneda un imaginario social que en sí mismo no porta significación alguna y que, sin embargo, parece que habla?

Como ajuste y reajuste siempre podremos, parafraseando al presidente Mariano Rajoy, añadir un agujero más al cinturón para que se adapte a una cintura adelgazada a la manera en que lo estaba haciendo el Estado, que ahora exigía el sacrificio común a la causa, a la causa de la crisis. De nuevo la ciudadanía, agrupada en la voluntad general, debía asumir las cargas. Pero a eso no lo podemos llamar política, a no ser que limitemos esta a un simple mecanicismo que perpetúa una realidad que aparentemente fáctica se sostiene en el absurdo como verdad, con un razonamiento que además nos debe resultar perfectamente comprensible y asumible. Es comprendido por propios y extraños, si bien estos pretenden contestarlo y convertirse en alternativa.

Como resultado de esta lógica nos resulta difícil salir de la idea, que se acaba convirtiendo en una necesidad, de representarnos la política desde la dominación, así como de interpretar el poder como violencia. De entender la política sujeta, como los cuerpos, a modelos de acción-reacción derivados de los procesos físicos, biológicos y corporales. Y entonces, como diría Ferlosio, aunque cambien los dioses nada habría cambiado.

“El que hayamos despedazado sus estatuas, el que los hayamos arrojado de sus templos, no significa que hayan muerto los dioses”⁸⁹.

89 Soler, J. (2014, 20 de abril). Atenas: entre la crisis y los dioses. El País, N° 13.445. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/04/11/eps/1397239633_680592.html.

2. Metodología de trabajo: lenguaje y metáfora.

“La forma de pensamiento que se expone en este libro es una continuada expresión del salto que el científico no debe dar entre la observación y la interpretación. Donde hay salto, donde el pensamiento se refracta mostrando el hiato entre lo observable y lo interpretable, hay audacia, y nada menos audaz que el pensamiento académico”.

Carlos Castillo del Pino

“Lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere”.

Rafael Sánchez Ferlosio

“Es más fácil engañar a la gente, que convencerlos que han sido engañados”.

Mark Twain

Hace un tiempo, mientras leía la prensa diaria, me topé con un artículo que llamó mi atención y me inspiró para abordar la metodología de este trabajo. El artículo hablaba de un nuevo invento fruto del ingenio humano que, como indicaba uno de sus creadores, *“Nació como herramienta para promover el debate y el diálogo social y ahora estamos adaptándola como instrumento para experimentos de neurociencia, para crear y medir la empatía social”*⁹⁰.

La máquina de ser otro, instrumento que permite experimentar vivencias ajenas entrando en el cuerpo de otra persona, presentada como una novedad del desarrollo virtual es, en realidad, tan vieja como la representación o, más bien, tan vieja como la metodología de pensamiento y exposición que la suplanta⁹¹. Donde la alteridad, como posibilidad de comprensión del otro, se transforman en empatía, en ocupar el lugar del otro, sentir lo mismo que, ser su voz, suplantarlos. Algo de todo punto de vista humano no posible. Aunque para ello contemos hoy con la realidad virtual, facilitando en extremo esa suplantación, ese intercambio. Verdad que se entiende entonces como resultado de una tremenda proliferación de errores, ajenos, que elevan mi tentativa a categoría explicativa, a proposición. Hablar de tratar de salir de mí para adentrarme en las emociones ajenas tiene que ver con la fundamentación biológica de una facultad que no es plenamente biológica ni puede explicarse como resultado exclusivo del devenir natural o histórico-natural. El lenguaje

90 Paone, M. A., (2014, 21 de febrero). Una máquina para ser otro. El País, N° 13.388. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/02/21/planeta_futuro/1393004381_865603.html.

91 Aunque resulte *de facto* una imposibilidad, pues no parece lógico pensar que podamos renunciar al pensamiento, resultando muy común, eso sí, su confusión con la mera actividad mental.

convierte así el error en elemento necesario. Es asumir el accidente que nos constituye para, acto seguido, convertirlo en regla.

“Cuando la verdad está adquirida, todo el resto es error, pero el error no quiere decir nada en un universo determinista”⁹².

La representación que hacemos a través del lenguaje es fruto del pensamiento, por ello podemos entenderla como coetánea al comienzo, al origen de la vida humana en el mundo (cuando el mundo ya es mundo, cuando podemos nombrarlo).

“El lenguaje deviene el factor principal, sin el cual ningún recuerdo ni ninguna transposición científicas son posibles”⁹³.

Sin embargo, las teorías imperantes en los diferentes campos científicos tienden a buscar la raíz causal de toda serie de hechos, convertidos en fenómenos, a querer saber el origen datado del lenguaje humano. Y es este afán explicativo lo que nos ha llevado a encontrarlo a través de elementos biológicos, a entenderlo como un atributo, no del ser humano, sino de su ADN y, por lo tanto, asumir que nuestras palabras se vinculan directamente con nuestro *modus vivendi* biológico (y su carácter evolutivo)⁹⁴. Justo lo que los griegos entendían con la palabra *zoe*, entendida como “*el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses)*”⁹⁵ y que entendían plenamente distinto del *bios* como “*manera de vivir propia de un individuo o un grupo*”⁹⁶, cosa que debía su base fundamentalmente al lenguaje siendo, por ello, propio de las comunidades humanas. Una creación específicamente humana, la vida mundana.

“Como veíamos los seres humanos estamos dotados de neuronas espejo, conocidas como el “ADN del comportamiento”, que son las responsables de construir sobre la base de la imitación la posibilidad de adaptación y supervivencia del homo sapiens. Los animales sociales han sobrevivido gracias a la reciprocidad, el principio esencial de cohesión del grupo. Ese cumplimiento animal y particular del imperativo kantiano –no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti– existe incluso entre los chimpancés, lo que abunda en la idea de que es coherente

92 Castoriadis, C.; Op. cit., p. 53.

93 Koselleck, R.; Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia. Ediciones Paidós, Barcelona, 2001, p. 18.

94 La comparación de la estructura del ADN con la estructura general del lenguaje humano, que podemos observar en la tabla que mostramos en la página siguiente y que comenzó con los lingüistas rusos, se hizo recurrente.

95 Agamben, G.; Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010, p. 13.

96 Ibid.

pensar que existe de manera más desarrollada en los seres humanos”⁹⁷.

A continuación podemos observar un gráfico que compone relaciones de proximidad entre la estructura del genoma y del lenguaje.

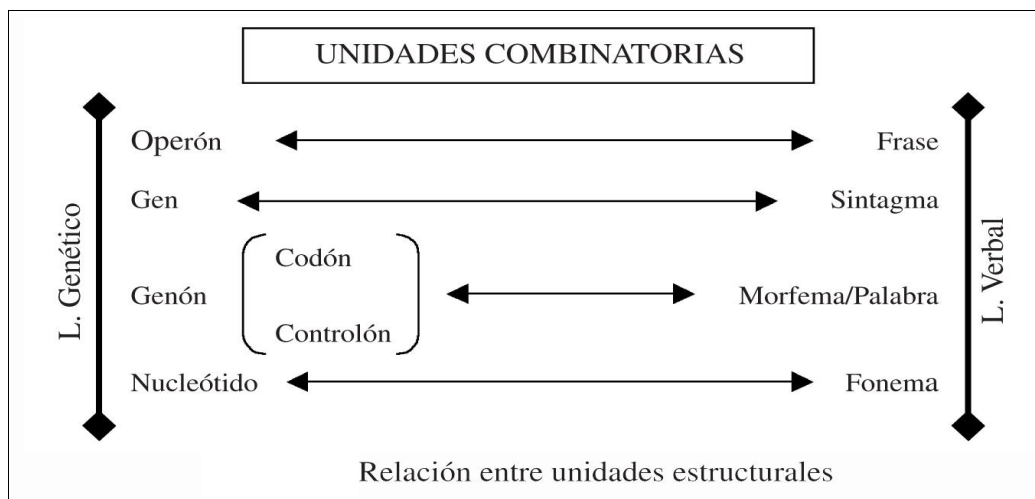


Tabla 2. Relación entre unidades estructurales genéticas y verbales. Fuente: Bel Enguix, G., Jiménez López, M.D. (2006). Código genético y lenguaje verbal. Revista Española de Lingüística, N° 36, pp. 285–317, p. 314.

Este lenguaje, establecido y estructurado en nuestros genes, que se adquiere por competencias, sale a la luz en un proceso de decodificación que se produce en el mismo acto de habla y de escucha, donde actor/actriz y espectador/a quedan completamente separados en papeles, en identidades intercambiables y, al tiempo, enlazados a través de la objetividad de un lenguaje estructurado y genético. La idea de la imitación remite, en su elaboración científica, al estadio del espejo de Jacques Lacan, una teoría que fundamenta el proceso psicológico de la identidad. Es de esta manera como entendemos en la modernidad la representación, como una sustitución, un intercambio y una identificación de los hechos con lo dicho, cuando en realidad es un lenguaje que, en muchas ocasiones, esquiva nombrar los hechos o los muestra de manera especulativa, reflejados. Los tópicos permiten invertir, con cambio de posición, la lógica de que una cosa no puede ser ella misma y su contrario, rompen con el principio de no contradicción. Palabras que solo desvelan en la medida que ocultan y que ocultan en la medida que desvelan, en una secuencia en la que la verdad dejó de ser revelada primero, desvelada después, pasando a ser producida en casi su totalidad.

“La noción de ‘discurso’ tal como ha sido abordada en algunos análisis políticos contemporáneos, tiene sus raíces distantes en lo que puede ser llamado el giro trascendental de la filosofía moderna –i.e. un tipo de análisis fundamentalmente

⁹⁷ Monedero, J. C.; Op. cit., p. 89.

dirigido no a los hechos, sino a sus condiciones de posibilidad”⁹⁸.

El lenguaje y el discurso se convierten en un cálculo imposible pero cierto. Lo que digo me permite ser yo, fortaleciendo mi identidad y, al tiempo, tomar desde esa fortaleza el lugar del otro. Ese “sujeto zombi” que, como conceptualizara Beck, siempre representa la otredad que me ofrece el reflejo de mí mismo. Representar nunca podrá ser asumir la posición de, hablar por. Actor y espectador resultan entonces intercambiables, ambos innecesarios, víctimas de una sociedad del espectáculo donde parece que resulta difícil descifrar exactamente en qué lado del telón nos movemos. Como en el análisis de Foucault de *Las Meninas* de Diego Velázquez, el sujeto queda suprimido y la representación, incomprensiblemente, funciona de manera independiente, *qua* representación. Es en esta forma de entender la mediación donde cobra sentido la relación ambivalente entre lenguaje y dinero, idea a la que remite la noción mítica de valor, que varios autores en la modernidad trataron de trasladar, dando una visión baratera, al mundo antiguo⁹⁹. El dinero como sistema semántico remite indefectiblemente a la idea de vincular la política con la lógica de ganar o perder. Poco importa ya la ciudad, sus gentes. La división, *stasis*, en lugar de verse vinculada a su siempre posible contingencia, se convierte en la base para poder entender y actuar en política.

La gramática generativa, base de la teoría lingüística moderna, focaliza su interés en las formas y significados que vienen determinados por la facultad del lenguaje, entendida como un componente más del cerebro humano. La naturaleza de nuestra facultad lingüística sería el objeto de una teoría general de las estructuras lingüísticas que pretende descubrir el sistema de principios y elementos comunes a todas las lenguas conocidas, algo así como una gramática universal, una ciencia del todo. Idea aparentemente del todo contraria, o quizás demasiado similar, a ese libro sobre la nada con el que soñaba Flaubert. El francés es el autor, según Milan Kundera, del mayor descubrimiento del s. XIX, la necedad, que por contra a lo que se podría pensar no mengua con la ciencia y el progreso.

Ese salto de la lengua como sistema estructurado y, posteriormente, a proceso de la mente humana que se produce en la lingüística moderna pone el acento, como por otro lado lo hará toda la ciencia del periodo, en la noción de proceso, en este caso de la mente de la persona hablante que, por tanto, deberá ir adquiriendo competencias lingüísticas para rellenar esos huecos vacíos.

98 Laclau, E. (2004). Discurso. Revista Topos y tropos, N° 1, pp. 1-7, p. 1. Disponible en: <http://www.toposytropos.com.ar/N1/pdf/Discurso.pdf>.

99 Para un abordaje extenso del tema tenemos el libro *La lucha de clases en el mundo griego antiguo* de G. E. M. de Ste. Croix.

Precisamente en el mismo sentido que hoy seguimos entendiendo el poder. Como espacio vacío, como trono hueco por conquistar.

“Lo que llamamos «crisis de la democracia» no ocurre cuando la gente deja de creer en su propio poder, sino, al contrario, cuando deja de confiar en las élites, en aquellos que supuestamente saben por ella y proporcionan las pautas a seguir, cuando sienten la ansiedad de sospechar que «el (verdadero) trono está vacío» y que la decisión es ahora realmente suya”¹⁰⁰.

Lo que importa ya no es tanto la pregunta por el qué, sobre todo importa el cómo, en una lógica que se embarcó desde el positivismo de las ciencias naturales para terminar desembarcando en un positivismo finalista de las ciencias sociales. Efectivamente, dentro de esta urdimbre ontológica y metodológica, el cielo, identificado metafóricamente con el poder, se toma, no por consenso, sino por asalto. Idea que, tomada de Marx, remite al romanticismo alemán. En particular a los poemas de Friedrich Hölderlin en relación a los titanes, otra raza, otro género de dioses que se atrevieron a combatir a los dioses del Olimpo. ¿Son acaso los guardianes de la economía financiera nuestros dioses del Olimpo?

Quizá parezca baladí haber perdido la citada distinción, e incluir tanto *zoe* como *bios* en el saco común de la palabra vida y que, en relación con ello, entendamos el lenguaje en un sentido biológico, como una parte más de nuestro ADN que, al igual que determina nuestro color de pelo u ojos o las enfermedades que vamos a contraer, da estructura y, en cierta medida, sentido a nuestras palabras. Pero nos parece importante citar este aspecto, dominante en la teoría lingüística moderna, a la hora de abordar la metodología de trabajo como ineludible crítica al método, que tiene entre uno de sus frentes la reestructuración biológica del lenguaje a través de una ordenación en la que este se despliega o repliega a conveniencia, siguiendo unas normas y una lógica que le dotan de una apariencia de objetividad y de verdad, la de la ciencia, que acaba por inundar también los dejes del lenguaje cotidiano, como lenguaje indiciario que confirma o refuta hipótesis. Este lenguaje que requiere de una imposibilidad, un conocimiento certero y, por tanto privilegiado, que se blindo con unas garantías que además es capaz de ofrecer en el consumo de conocimiento. Nosotros somos el sujeto mismo de nuestros propios experimentos. Una cuestión que a algunos observadores distantes les permite mirarnos desde afuera, contemplando el experimento, siguiendo casi al dedillo la imagen del científico que elucubra una teoría sobre la realidad observando y manipulando a sus ratones.

100 Žižek, S.; ¡Bienvenidos a tiempos interesantes! Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011, p. 40.

*“Todos estamos atrapados en experimentos cotidianos cuyos resultados, en un sentido genérico, están tan abiertos como los que afectan a la humanidad en su conjunto. Los experimentos cotidianos reflejan el papel cambiante de la tradición y, como también ocurren en el nivel global, deben considerarse en el contexto del desplazamiento y reappropriación del conocimiento bajo el impacto de la intrusión de sistemas abstractos”*¹⁰¹.

Esta manera de pensar sobre el pensamiento y de convertirlo en un método coherente de razonar y de juzgar en la abstracción pura de los sistemas que construimos, que son al tiempo en los que vivimos, corre el riesgo en el ámbito de la disciplina que nos ocupa, la sociología, de suplantarse de manera definitiva el pensar sobre los hechos sociales (datos sociales como se vinieron a denominar después), que Émile Durkheim convirtió en *ítems* de nuestra disciplina. La vida en definitiva. Y, por tanto, en hacer impotentes nuestros estudios e investigaciones o convertirlos, simplemente, en piezas de un museo interminable en una carrera científica que aparenta una constante evolución, más que discutida concretamente en el caso de las ciencias sociales, cuando más bien parece ir a la deriva.

En la introducción del notable libro de Francisco Fernández Buey, *La ilusión del método*, este hace referencia a la ambigüedad con que los científicos de diferentes ramas se han acercado y han afrontado la cuestión del método en los últimos tiempos y cómo, al tiempo, los debates sobre la filosofía de la ciencia, sobre la manera de hacer ciencia, sobre el método, han vuelto al primer plano de las discusiones científicas. Como el autor señala, el método, que hemos de diferenciar claramente de la *epísteme*, del conocimiento en sí, se ha relacionado en ciencias sociales, bien con el establecimiento de una manera de mirar, de una posición vital e ideológica desde la cual es posible hacer ciencia, bien con la propia institucionalización de la ciencia social y el intento de diferenciación académica respecto a otras disciplinas cercanas y, por último, con una cierta idea de objetividad, neutralidad, responsabilidad y libertad de los y las científicas. Buey pone como ejemplo de cada una de estas visiones del método social a Marx, Durkheim y Max Weber.

Las ciencias sociales necesitan convertir la *aporía*, esa contradicción más aparente que real entre cosas y palabras, entre objetividad y subjetividad, entre lo propio y lo figurado, en contradicción *de facto* y *de iure* para situar su punto de partida y, por ende, negar desde el comienzo, como primera ratio, la posibilidad de un entendimiento basado en las opiniones. Esto nos llevará a sustituirla por la certeza del método, único capaz de verdades universales, aquel que ama al ser

¹⁰¹ Giddens, A.; Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Editorial Alianza, Madrid, 1994, p. 79.

humano también en su sentido universal, es decir, entendiéndolo como recipiente por completar. ¿Es en el orden de la comprensión necesario un sacrificio tal del pensamiento?

Es de esta manera como esa violencia, por así decirlo, paradójica (pues ha transformado la *aporía* en paradoja), se transforma en estratégica, como última ratio. La traducción de la *aporía* como contradicción resuelve el *agón* como *pólemos*, cuando en el pensamiento griego hacía referencia a la comprensión dialéctica y plural de la realidad, que finalmente podía degenerar en enfrentamiento abierto, en la lucha por la ciudad, lo que podía dar a la vida un carácter trágico no determinado y no la moderna agonía de la lucha (como la entiende Ferlosio, por ejemplo), como un sentido propio de la polemología. Muy lejos de la forma de abordar la *aporía* en la epistemología aristotélica.

“Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero los asuntos sobre los que es preciso aporetizar (aporésai) en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes sustentaron algunos en ese punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido descuidado. Los que quieran proceder correctamente (euporésai) han de comenzar por plantear bien las aporías (to diaporésai kalós), pues el correcto proceder (euporía) posterior consiste en la solución de las aporías anteriores. Pero no es posible soltar una atadura, si se la desconoce. La aporía del pensamiento manifiesta esa atadura a propósito de la realidad. En efecto, a quien está en la aporía le ocurre algo así como a los que están atados: en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante”¹⁰².

La tensión entre los hechos y el pensamiento que debe dar cuenta de ellos nunca puede ser planteada como disyuntiva, más bien como aparente contradicción que continuamente se desvanece. Y ese desvanecimiento no debe ser interpretado como victoria sólida, como certeza o verdad productiva. Como diría Aristóteles, las formas no pueden ser nunca causa del ser que, aunque es polisémico, el ser en tanto que es, se puede decir de muchas maneras, es el ser, no se ve pero aparece en el lenguaje y la acción, materia prima de la política. Es cierto que los hechos acontecen y luego los decimos. La *aporía*, sin embargo, nos dice que los hechos solo acontecen realmente cuando significan, es decir, cuando los nombramos. Cuando por ello dejan de resultarnos extraños y ajenos, y cuando una segunda persona los juzga, luego responde, una tercera mira y escucha atentamente, no interviene directamente, pero también está juzgando lo dicho. No es un arbitro de la situación, pues nadie le ha llamado hasta el momento a escena y que, dicho sea de paso, la mediación no necesita en el proceso de la significación. De hecho, como sabemos, la ley no nos

102 Aristóteles; Metafísica. Editorial Gredos, Madrid, 1994, pp. 129–130.

exime de juzgar (aunque en muchas ocasiones acabe sustituyendo al juicio). No podemos dejar de pensar, sentir, hablar y juzgar, no son funciones a las que podamos renunciar fácilmente. Pero podemos trastocarlas o subsumirlas en lógicas trascendentes o materialistas. No puede haber más que un mundo, los demás son nuestras representaciones e instituciones imaginarias que muestran el carácter especular de la realidad, el lado que se ve y aquel otro que se oculta, y que tenderá a aparecer, en algún momento, como necesaria crisis de la realidad, como planes que se nos trastocan, como metáfora gastada.

“...convendremos que hay dos maneras de considerar la aporía: o bien en cuanto a lo que ella anuncia o reclama, es decir, su solución; o bien en sí misma, que no es aporía más que en cuanto no está resuelta. Resolver la aporía, en el sentido de «darle una solución», es destruirla; pero resolver la aporía, en el sentido de «trabajar su solución», es realizarla. Creemos haber mostrado que las aporías de la metafísica de Aristóteles no tenían solución...pero si hay que intentar siempre resolverlas es porque no tienen solución, y por eso la búsqueda de la solución es, a fin de cuentas, la solución misma”¹⁰³.

El problema de la anterioridad, fundamental para analizar la representación, tiene una relación directa con esta *aporía*, cuya “superación”, en sentido aristotélico, debe dinamitar la primacía de un orden lógico, ontológico y cronológico del ser, del pensamiento o del lenguaje. Las tres formas de decir la anterioridad a las que se refiere Pierre Aubenque, en su célebre texto *El problema del ser en Aristóteles*, que tienen que ver con los distintos tiempos en que se produce el habla, el entendimiento y el juicio. No podemos ni necesitamos garantizar nuestras palabras (no pueden ser omnipotentes) contra el error, ni tampoco sentimos el apremio de justificarlas (sería reconocer a priori que son impotentes) ante la siempre posible ilusión en que pudieran incurrir. Si bien el elemento de error e ilusión, tan importantes en el pensamiento de Arendt sobre el lenguaje, ya dan cuenta de una posible lógica finalista del mismo.

La insistencia de Aubenque por reinterpretar o, mejor dicho, desinterpretar el pensamiento aristotélico y, en cierta medida, su método, su dialéctica, nos acercan sobre todo a la importancia que para nuestras intenciones pueda tener este trabajo y su vínculo metodológico con el nuestro, así como con los temas que pretendemos abordar: los conceptos crisis, libertad y representación en el pensamiento de Arendt, para aplicarlos posteriormente en el análisis de la crisis y su crítica.

103 Aubenque, P.; Op. cit., p. 424.

“Si la filosofía pregunta por el “ser del ente” (Heidegger) o por la autocomprensión de la “existencia” que se ha desligado de la cotidianidad (Jaspers), la sociología pregunta, justamente a la inversa, por el ente que subyace a esta “interpretación del ser”, por aquello que la filosofía afirma que es irrelevante para ella...El sociólogo no pregunta por el “ser-en-el-mundo” como estructura formal del “ser ahí” en general, sino por el mundo determinado históricamente en cada caso...Todo lo espiritual es considerado o ideología o utopía. Y ambas, tanto la ideología como la utopía, son “trascendentes al ser”, surgen de una conciencia “que no se encuentra en sintonía con el ser que la rodea”. La desconfianza hacia el espíritu, que es evidente en la sociología y en su intento de destrucción, surge la condición apátrida a que el espíritu está condenado en nuestra sociedad. La condición apátrida y el aparente desarraigo (esa “inteligencia que flota libre”) hace que todo lo espiritual sea desde un principio sospechoso”¹⁰⁴.

El método sociológico fue planteado como la aplicación de conceptos y técnicas de investigación para reunir datos y sacar conclusiones sobre hechos sociales, a la manera en que se aplicaban los principios metodológicos en las ciencias de la naturaleza. Es por ello que Durkheim cosificó los hechos mismos y los convirtió en el objeto de estudio de la sociología. Una lógica metodológica inundaría definitivamente las ciencias sociales, y también las de la naturaleza, cuando Georg Hegel y posteriormente Marx dieron carpetazo a la ya desdibujada cuestión del ser, a través de su interpretación de una historia que fue alejándose progresivamente de los hechos por el temor a la contingencia. Así, entendieron los hechos mismos como medios para la consecución de una finalidad, pudiendo dar carpetazo de una vez por todas a la historia universal gracias a un método, que incluía el error y el accidente como elementos centrales, necesarios. El determinismo histórico es, en esencia, la negación de la historicidad misma, como no paró de repetir Arendt, intentando recuperar la posibilidad de dar sentido a lo vivido más allá de la superestructura y la infraestructura, de una experiencia en sentido benjaminiano. Sin embargo, el método trata de resolver la cuestión de la anterioridad de manera cronológica, remitiendo siempre al origen y, de manera lógica, aludiendo al conflicto o contradicción de anterioridades entre pensamiento y lenguaje. Así convierte ambas, ciencia e historia, en muchas ocasiones en indiscernibles a través del estigma del progreso del que ambas cayeron víctimas. Un decir que, como diría Foucault, está en buena medida operando a contrapelo del “pienso”, complejizando en extremo la posibilidad de cualquier tipo de comprensión.

Asumiendo los lugares comunes del pensamiento académico, ¿sería acaso posible una

104 Arendt, H.; Ensayos de comprensión 1930-1954. Caparros Editores, Madrid, 2005, pp. 46–51.

ciencia en progresión y una historia en decadencia? La relación entre ciencia e historia es, en última instancia, fruto de los mismos problemas morfológicos, gramaticales y sintácticos, metodológicos en *strictus sensu*.

El método es para la ciencia social, por tanto, una triple ilusión que por un lado da apariencia de objetividad, entendida como toda nuestra neutralidad posible o nuestra indiferencia latente y, por otro, de un inequívoco punto de vista subjetivo o un intento de distinción científica, especulativo. De esta manera, el método se convierte en el asidero al que el pensamiento debe agarrarse en su camino hacia la búsqueda de una certeza, cuando en ese proceso podría estar eliminándose de raíz el pensamiento mismo.

“Ninguna objetividad del pensamiento en cuanto acto sería en general posible si él no estuviera ligado de algún modo, por su propia estructura, a lo que no es en sí mismo el pensar: justamente en lo que no es él, sería preciso buscar qué habría que interpretar por pensar”¹⁰⁵.

Ese intento de “pensar sin barandillas” puede resultar del proceso de reflexionar sobre un documento que me parece de primer orden para nuestro escrito. Podríamos decir que es uno de los mejores discursos para tratar de entender mejor la manera de pensar de Arendt. Se trata de su *Diario filosófico. 1950-1973*, que fue publicado de manera póstuma en el año 2002. En él Arendt no está exponiendo nada para el lector, no llega a conclusiones definitivas ni demuestra hipótesis, no es un pensamiento anclado a un método infalible, sino que pone su razonamiento en vinculación a la escritura, pero manteniendo siempre la tensión necesaria entre ambos, única manera de que un texto escrito pueda resultar, en cierta medida, significativo. Un texto que en todo caso no fue pensado para su publicación, pero que ofrece buena parte de los lineamientos que tomarían sus escritos principales.

“...y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrado indicador exclusivo que determina el rumbo...Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del pensamiento político –como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud,

105 Adorno, T. W.; Consignas. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973, p. 11.

poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente”¹⁰⁶.

Sin embargo, como es sabido, Arendt es puesta en cuestión en muchas ocasiones precisamente por su metodología o, más bien, su ausencia de ella, lo que le convierte, en el mejor de los casos, en una suerte de comentarista ingeniosa.

“Su decidido rechazo a unirse a las diferentes tendencias que surgían de los desesperados esfuerzos de los teóricos políticos por aparecer propiamente como “científicos”, lo define irónicamente como “mi antigua manera de narrar”. En consecuencia voces críticas expresaron que su pensamiento no podía ser considerado como una auténtica construcción científica, crítica que aceptaba de manera sonriente, convencida de que los excesivos esfuerzos por lograr el rigor científico estaban en buena medida inspirados por la inocencia”¹⁰⁷.

En ese mismo sentido se expresa Fernando Vallespín, entendiendo que su técnica, al proceder de forma principalmente narrativa, no trataba de aferrarse a la seguridad de un método ya que *“comprender el mundo de lo humano es algo bien distinto a actuar sobre él mediante el filtro de una disciplina metodológica a la permanente búsqueda de las «causas» de los acontecimientos*”¹⁰⁸.

Por su parte, Roiz destaca la importancia en Arendt de su esteticismo, que entiende vinculado a su planteamiento de la política como milagro ético, sobre todo en sus primeros textos, caracterizados en muchas ocasiones por el empleo de un *alter ego* como pretexto narrativo, donde *“En conjunto, nuestra pensadora à deux voix está pendiente de la belleza global del texto y atiende a valores estéticos como la innovación, la frescura de las ideas y la creatividad ex nihilo. Aporta muchas palabras nuevas y otras de uso común con un sentido diferente que ella misma logra descolocando los conceptos de su lugar habitual, implantando metáforas en el corazón del texto o simplemente revitalizando los términos mediante el recurso de extraerles su contenido etimológico y devolverles los usos perdidos con el tiempo*”¹⁰⁹. Posteriormente, Arendt abandonará esa manera retórica de expresarse que cambió por una libertad de asociación (*stream of methaphysical free association* como la denominó Isaiah Berlín)

106 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 30.

107 Vollrath, E. (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. Social Research, volumen 44, pp. 160–182, p.160.

108 Vallespín, F.; Hannah Arendt y el republicanismo. En Cruz, M. (compilador), Benhabib, S., Birulés, F., Camps, V., Vallespín, F.; El siglo de Hannah Arendt. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006, p. 115.

109 Roiz, J. (2001). Hannah Arendt (1906-1975): ¿Sueño heroico o coraje cívico? Revista de Estudios Políticos, N° 114, pp. 83–113, p. 93.

como esa segunda voz cuya labor es desdecir a la “voz coherente y académica que se abre camino en sus textos”¹¹⁰ sobre teoría política, que rechazaba esa identidad como filósofa, su formación, su tradición, que Arendt entiende resulta en parte un límite de su pensar y su decir.

Fina Birulés destaca, en relación a *Los orígenes del totalitarismo*, la concepción por parte de la propia Arendt de una problemática en cuanto a la interpretación que se hiciera del texto al admitir “como una de las dificultades de la obra el no pertenecer a ninguna escuela ni recurrir casi nunca a herramientas oficialmente reconocidas”¹¹¹.

Entre la duda de René Descartes y el escepticismo negador de Cioran se desprenden los vaivenes del método que, desde el racionalismo al empirismo, nos llevan a su posterior acercamiento a través de la integración de ambos en el método deductivo-inductivo. Del idealismo al materialismo, pasando por la asunción y resolución sintética del método dialéctico. Desde el falsacionismo de Popper a la crítica de Khun a la posibilidad de un único método en las ciencias humanas. Desde el estructuralismo a la fenomenología, desembocando en la que se dio en denominar, de manera poco más bien difusa, crítica posestructuralista. Su evolución, como dice Fernández Buey, lleva del escepticismo a la discrepancia para pasar a la época de las revoluciones científicas donde las nuevas metáforas constituyen, como crisis, una superación radical de las verdades anteriores. Una época que, una vez pasado el periodo de las grandes revoluciones sociales que analizamos en nuestro trabajo de investigación predoctoral, se muestra desde el imaginario dominante como agotada, enlazando a la perfección con esa otra idea de Arendt donde la despolitización del mundo ha llevado a los científicos a convertirse *de facto* en los únicos seres políticos. En algún fragmento de *La condición humana* dice que son los únicos que a día de hoy verdaderamente transforman, sin demasiada reflexión al respecto por cierto, el mundo.

Pese a las críticas que desde muchos de estos enfoques se ha realizado al positivismo y a la convicción de que no hay nada más allá del conocimiento científico, este ha impregnado de tal manera el quehacer cotidiano de los y las científicas que ha pasado a ser más que un sistema, una actitud que, de alguna manera, ya estaba contenida, instalada, en la duda cartesiana.

“...no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en

110 Ibid., p. 95.

111 Birulés, F.; El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión. En Cruz, M. (compilador), Benhabib, S., Birulés, F., Camps, V., Vallespín, F.; El siglo de Hannah Arendt. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006, pp. 40–41 .

duda”¹¹².

Ese pensamiento científico que terminará por identificar los métodos de la ciencia con la creación o el desarrollo científico en sí mismo, pierde en buena medida su sentido al quedar reducido a la técnica y a una lógica utilitaria en una secuencia infinita de medios y fines dados donde, en esencia, se pierde la posibilidad del pensamiento (como crítica). Al menos de un pensamiento que no esté sujetado o dirigido, no anclado al sujeto del enunciado como identidad irrenunciable. Porque este pensamiento quedaría curiosamente enmarcado en un ámbito que Arendt consideró propio de la *vita activa*, no de la contemplativa. Se trata en concreto del ámbito de la fabricación, el ser humano en su faceta de *homo faber*, en su capacidad de fabricar objetos, por lo que le atribuimos, al igual que a la fabricación, un carácter procesual completamente alejado de la *poïesis*. El pensamiento de un *logos* fragmentado e insertado en el proceso de una razón autonomizada del mundo, que de manera inseparable estará ligada a la ciencia y a su lenguaje perfecto, el del cuerpo que no miente y el de la técnica que, sin más reflexión, nos libera. La reducción de la metáfora a conveniencia y comparación acaba con la posibilidad de mediación y reduce la totalidad a dos posicionamientos enfrentados. Dentro de esta lógica de la fatalidad no hay conservador sin progresista ni tecnófilo sin tecnófobo, pero más allá de esa lógica deberíamos poder comprender. Tomar partido por la realidad no puede suponer dar de lado los hechos ni ponernos necesariamente detrás de una barricada para defender una postura que, además, muchas veces es sencillamente un mal mejor, menos malo, que siempre tendrá su otro lado, convirtiendo el lenguaje en campo de batalla. Tampoco el justificar la historia y entenderla como una secuencia lógica de acontecimientos dentro de la cual se enmarca a la perfección la acción a realizar, como una necesidad de la misma, pues le daría un sentido que no puede albergar a priori y le restaría la capacidad comprensiva del juicio para completar el significado.

*“El automatismo representativo no es ni verdadero ni falso ni es nada, es sencillamente la forma más económica de reaccionar a un estímulo; pero eso no es conocimiento. Y si lo pretendemos hacer pasar por conocimiento, entonces es cuando entramos de cabeza en el terreno de la distorsión, del cual ya no saldremos”*¹¹³.

Si la pregunta por el estado de nuestro lenguaje nos lleva a la respuesta de que la metáfora se

112 Descartes, R.; Discurso del método. Editorial Club Universitario, Alicante, 2005, p. 89.

113 Albiac, G.; Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza. Editorial Tecnos, Madrid, 2011, p. 280.

ha deformado al intentar reflejar una realidad que solo podíamos atrapar imponiéndole de manera performativa un carácter especulativo, ¿adónde puede llevarnos la pregunta por el estado de esa realidad?, ¿no estaría esa reflexión, necesariamente, enmarcada en un discurso ambivalente y connivente con su propia falsedad, presentada con la máxima dosis de credibilidad? Cuando los hechos y palabras que los interpretan aparecen a nuestros ojos con un ajuste sintético absoluto a la realidad histórica que traducen, debemos intentar darnos cuenta de que podemos haber entrado de lleno en un terreno farragoso. Porque dentro de esa lógica, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras especulaciones sean siquiera nuestras?, ¿cómo podemos haber creído en la adecuación precisa entre los hechos y la teoría que trata de explicarlos?, ¿cómo podíamos pensar que íbamos a alcanzar la certeza en ámbitos donde toda metodología solo podía acabar convirtiendo la política en cálculo y estrategia, por ende, en violencia? Acaso, ¿podemos pensar en un método adecuado para sacarnos de la crisis?, ¿es posible, por tanto, que la crisis sea un problema de mala aplicación del método, de la metodología económica?, ¿o es un problema del método en sí?, ¿es posible pensar en la política sin un método?, ¿y la economía? Aunque la pregunta resulte compleja de entender hoy, resultaría profundamente extraña al pensamiento antiguo e incluso para cínicos de la modernidad como Cioran: “*Mi escepticismo es inseparable del vértigo, nunca he entendido que se pueda dudar por método*”¹¹⁴.

En sintonía con ese pensamiento, como dice Arendt, hoy no nos encontramos en una filosofía de la duda ni del escepticismo, más bien de la sospecha, donde la fundamentación biológica del lenguaje remite en cada caso a un lenguaje del cuerpo. Un lenguaje que, al menos desde Spinoza, nos resulta a todas luces el más convincente y cuya división entre *potentia* y *potestas* es la base de su política, de las pasiones que no engañan. Arendt achaca la reproducción de ese lenguaje vertiginoso a la lógica marxista.

“Los puntos de vista sobre el acontecer del mundo, en cuyo remolino damos vueltas, se forman según aspectos (siempre casuales, por ser parciales) que se ofrecen sucesivamente y se superponen con vertiginosa velocidad al que ya está envuelto en el vértigo (Marx).

*Frente a eso: la posibilidad de juzgar sin la pretensión de tener todo en las manos, e incluso sin condenar algo que está detrás, escondido. Ponderar sin juzgar y sin condenar...en la vida, o sea, también en la política real, ¿no se podría llegar hasta la próxima esquina sin juzgar?”*¹¹⁵.

114 Cioran, E.; Cuadernos (1957-1972). Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 17.

115 Arendt, H.; Diario Filosófico 1950-1973. Herder Editorial, Barcelona, 2006, p. 58.

La difusión de mentiras para la conservación o búsqueda de una gran verdad ha sido la guía de la ciencia social moderna. Un guía que, sin duda, ha resultado efectiva en el sentido de que ha generado una gran verdad de la que no somos capaces de desprendernos. Y esa verdad tiene que ver con nuestra incapacidad del juicio, más allá del encausamiento, en la búsqueda permanente del ser/seres que manejan la realidad con hilos finos, casi imperceptibles. Tanto que solo en momentos de crisis atisbamos, entre el bosquejo, parte del montaje.

Con el fin de garantizar que los ciudadanos del estado ideal soportaran pasivamente sus imposiciones y desigualdades, los guardianes de Platón suministraron el mito de los metales. El estado ideal tiene sus tipos ideales y también sus políticos ideales que, como los metales preciosos, nunca deberían confundirse ni alterar su orden y su geometría. Pero no podemos pensar que aquí hay ya una teoría del valor o una negación de la lucha de clases. Esta analogía únicamente puede expresar todo su potencial al negar la posibilidad de otras, lo que tiene que ver con una manera de pensar del todo moderna. Pero sí hay una teoría de la representación y de ella, sin duda, seguimos siendo, en la medida que la seguimos interpretando, deudores. Porque como sabemos, las funciones del cuerpo social y del método científico no están en última instancia desligadas. Verdad, poder y ciencia forman una triada indisoluble en nuestro pensamiento al menos desde Foucault, desde Nietzsche, incluso antes.

El método que queremos emplear para analizar la crisis y el 15-M no tratará, por tanto, de hacer surgir la verdad oculta de la realidad analizada, como crítica que lleva implícita en sí una solución, el resultado de la misma. Algo así como un puñado de prescripciones mágicas que deberían hacer surgir de la crisis y de su crítica la posibilidad de un mundo mejor, de una política mejor. Si asumiéramos esta forma de representar no podríamos decir casi nada de la crisis. O lo que podríamos decir de ella sería como no decir nada más bien. Porque podríamos pensar como expertos durante días, años, y nos sobrarían las palabras bien escritas, bien ligadas, las propuestas de solución bien formuladas, pero podrían resultarnos vacías, cuando al amparo de una lógica económica e histórica no discutida, aparecieran como el resultado de una calculada falta de intención, de una buena aplicación del método y sus técnicas que para eso están ahí. Desde una lógica histórica cuya urgencia genera exigencias al relato. Siempre desde el interés general, privado, que a la vista de la situación actual parece ser el menos general de los intereses, el de lo público.

Esta sería la lógica metodológica estricta: planteamiento del problema y desarrollo de su solución. Si hablamos de la crisis y sus críticas sería, por tanto, algo así como entender ¿por qué estamos en crisis desde el análisis teórico? y ¿hacia dónde planteamos una salida práctica desde la crítica? o ¿cómo nos planteamos una que supere la realizada desde el movimiento 15-M?

Si lo hiciéramos así, teoría y *praxis* podrían terminar de entremezclarse en la generación de un discurso biologicista, genetista, que seguiría en la lógica de la tutela política como necesidad que viene a solventar una carencia de partida. Hablaríamos entonces de los procesos del orden revolucionario, de sus etapas, de sus estrategias y sus lógicas. El discurso en búsqueda de una verdad que, evitando remitir al origen que “*siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía*”¹¹⁶, marcada por la premura que impone la necesidad histórica, tendrá que referirse al discurso sin poder dejar de hacerlo.

*“¿Cómo se podría soportar la realidad sin ese hacerse palabra? En ese momento en que la realidad se abre y surge la palabra, a fin de captarla y hacerla soportable para el hombre, surge la verdad. Quizás esto está como base en la «adaequatio rei et intellectus»”*¹¹⁷.

Al descubrir una ley en la historia donde esta encuentra, al tiempo, su verdad más profunda, ley entrópica que, por increíble que parezca, es capaz de encontrar una medida para el desorden y transformarlo en orden, del discurso, de la coherencia social, de la ciencia normalizada, el mundo se hace aparentemente más comprensible, más cercano. Se trata de convertir ese mismo caos en una garantía de verdad. Dar entidad ontológica a la necesidad nos lleva a hacerla condición del apetito, más cuando al otro lado de la ecuación se encuentra la libertad, como resolución analítica y sintética. Difícilmente separables para aquel que confunde derecho y poder. Emerge entonces nuestra realidad socio-histórica como una dialéctica perpetua de orden y desorden, de equilibrios (periodos de estabilidad económica, política y social) y de no-equilibrios (crisis económica, política y social), que van reequilibrándose constantemente en torno a un núcleo central, el error como única forma de generar verdad, desarrollando la idea de una genealogía en el sentido que la entendía Foucault: “*como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo*”¹¹⁸. ¿Serían después capaces estos cuerpos arruinados, cargados de error, de entender como el cambio de origen por procedencia y su pluralización pueden entenderse fuera de otra lógica que la de dar la vuelta al sentido, creer poder manejar las palabras?, ¿es posible que una genealogía de la crisis nos ayude en la tarea de la comprensión?

116 Foucault, M.; Op. cit., p. 20.

117 Arendt, H.; Diario Filosófico 1950-1973. Herder Editorial, Barcelona, 2006, p. 47.

118 Foucault, M.; Op. cit., p. 32.

“En cierto sentido, la obra representada en ese teatro sin lugar siempre es la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Unos hombres dominan a otros y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir; les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza –y nace la lógica–”¹¹⁹.

La crisis es también, o sobre todo, la crisis de una metáfora que se ha naturalizado, ha cobrado vida dando consistencia a una realidad parasitaria que consolida una especie de hipnotismo de masas, donde el problema se centra en un primer paso en comprender. La crisis de la ciencia generó, por cierta desconfianza hacia el método, una vuelta de tuerca sobre nuevas metáforas explicativas que trataban de sustentarlo, ya sea de manera más burda, como “el martillo” de Mehlberg o, algo más sutil, como “la regla y el compás” de Bacon, que venían a tratar de mantener la idea del método racional, de manera más rígida o metafórica, como la mejor forma de interpretar y, por ende, de vivir en la realidad. De este modo, progresivamente, en la modernidad se produjo un proceso de “naturalización de la filosofía” que llevó a un proyecto que sugiere que toda reflexión filosófica debe partir de conceptos que están admitidos, o cumplen los criterios para estarlo, para las ciencias empíricas. Desde una perspectiva ontológica supone plantearse la manera de responder a las preguntas por medio de las relaciones entre la descripción física y materialista de conceptos como la creencia, el deseo y la intención y una descripción a nivel semántico de los mismos. Es decir, introducir la “idea fuerza” del pensamiento como *techné*.

“A este sujeto humano se le suministra un cierto input experimentalmente controlado –por ejemplo, ciertos modelos de irradiación con diferentes frecuencias– y cumplido el tiempo el sujeto devuelve como output una descripción del mundo exterior tridimensional y de su historia. La relación entre el magro input y el torrencial output es una relación que nos vemos impulsados a estudiar por, en cierto modo, las mismas razones que siempre han impulsado a la epistemología, a saber: para ver cómo se relaciona la evidencia con la teoría, y de qué modos la propia teoría de la naturaleza que uno tiene trasciende cualquier evidencia disponible”¹²⁰.

Como dijo Ferlosio, para desvelar la fuerza de un pensamiento no se puede pensar solamente

119 Ibid., p. 38.

120 Quine W. V. O.; *Ontological Relativity and Other Essays*. Editorial Tecnos, Madrid, 1984, pp. 82–83.

por el flanco de su mentira, sino principalmente por el de su verdad, la de una ingeniería social cuyos efectos e impactos han alcanzado todo el planeta. Se trata de una disciplina que trabaja en al menos dos sentidos. Uno primero que refiere a los esfuerzos para influir en actitudes, relaciones o acciones sociales en la población de un lugar y, el otro, una manera de implementar programas de modificación social. Obviamente se encuentran estrechamente vinculados a las NTIC, al marketing y al consumo, extendidos a todos los ámbitos de actividad humana y, en particular, de manera muy estrecha a la política.

El ingeniero/a social poseerá así un dominio actitudinal en dos esferas vinculadas: la del conocimiento técnico en nuestra relación con las cosas, con los hechos naturales y físicos, y, por otro, el conocimiento tecnocrático, refiriendo a aquel que tiene mayores capacidades para el gobierno, para conducir el comportamiento de la “manada humana”, cuando nos confrontamos con cosas hechas por personas. La ingeniería social refiere, por tanto, a una doble sujeción de la realidad, intentando controlar y predecir los hechos físicos, al tiempo que se aplican técnicas similares para el control de algo, a priori tan difícilmente predecible como la naturaleza, la “naturaleza humana”.

“Los enjambres sociales pueden construirse, pueden crearse colectivamente, y no son meras reacciones a los acontecimientos externos...no basta utilizar las herramientas de nuevo tipo, o que las causas sean justas, hay una alquimia de factores que producen estos fenómenos de irrupción colectiva y distribuida. Yo destacaría dos: movilización afectiva en la psique colectiva y multiplicación de las interacciones en las tecnologías propias del momento...El movimiento ha mostrado una nueva centralidad de las redes digitales interactivas que superan potencialmente la centralidad de los grandes medios de comunicación y de la hegemonía incuestionable del imperio televisivo y sus efectos de pasividad sobre la subjetividad...La gestación de un entramado de redes neuronales, sociales y digitales que movilizan los cuerpos y las mentes, en determinadas circunstancias, hacen posible que se creen estados de ánimos colectivos y que se transmitan muy rápidamente...El sistema-red #15 M es un ambiente, un estado de ánimo colectivo, un goce de la potencia del estar juntos que ha balbuceado por unos meses una potencia política inaudita de nuevo tipo”¹²¹.

Es curioso como la descripción de este autor sobre el fenómeno del 15-M, pese al nuevo tipo

121 Toret, J.; Una mirada tecnopolítica sobre los primeros días del 15M. En Democracia distribuida. Miradas de la Universidad Nómada al 15M. Universidad Nómada, 2012, pp. 17–29, p. 26. Disponible en: <http://www.trasversales.net/ddun15m.pdf>.

de potencia política a que refiere vinculada a los nuevos dispositivos tecnológicos, resulte tan cercana a la que Durkheim diera hace dos siglos para el desarrollo de las comunidades religiosas. Fenómeno que uno de los padres de la sociología entendió que era, al tiempo, la base de la experiencia revolucionaria. Así analizaba la cuestión desde la idea de un salir de sí, del individuo, para unirse y elevarse en el conjunto del grupo humano. El todo es más que la suma de las partes subyace a estas proposiciones explicativas, que tienen como contrapunto el individualismo metodológico.

*"En el seno de una asamblea caldeada por una pasión común nos volvemos susceptibles de sentimientos y de actos de los que nos sentimos incapaces cuando estamos reducidos a nuestras propias fuerzas; y cuando se disuelve la asamblea, cuando nos encontramos de nuevo a solas con nosotros mismos, caemos otra vez en nuestro nivel ordinario, y entonces podemos calibrar toda la altura a la que nos habíamos encumbrado"*¹²².

Las metáforas y, sobre todo, los eufemismos sobre la crisis han sido y siguen siendo centrales a la hora de manejar el discurso que desde las instituciones supuestamente democráticas ofrecían a la ciudadanía sobre los hechos. Cuando se hablaba de la crisis como tormenta o *tsunami* financiero se la naturalizaba, cuando se planteaba autonomizada como Frankenstein se le daba vida, cuando se planteaba su espacialidad con puertas de acceso y salida (puertas giratorias) se convertía en realidad física, mientras que cuando se planteaba como enfermedad del cuerpo social se nos daba la idea de los especialistas en cuidados paliativos (expertos) que podrían sanar al enfermo.

Recordemos que, poco antes de la crisis, el expresidente Zapatero nos situaba en un lugar harto tiempo deseado por buena parte de la generación de posguerra, al acomodarnos, empleando una metáfora futbolística, en la *Champions League* de la economía mundial.

Durante todo este trayecto palabras como "flexibilización del mercado laboral" o "saneamiento" y "viabilidad" se han empleado para dulcificar la realidad de los despidos; los *minijobs* como alternativa al trabajo precario; "políticas de austeridad", "reformas", "ayuda" y "ajustes" por no hablar de los "recortes" y del desmantelamiento del Estado del Bienestar; "subcontratación" por "privatización"; expresiones como "prima de riesgo", "crecimiento negativo", "deuda" (no "quita de la deuda"), por no hablar de la ordenación financiera y económica del mundo o de "economía de casino", como hacía Keynes. Todos estos términos además se habían hecho hueco en el uso colectivo y se convertían en elementos aclaratorios de una realidad a la que

122 Durkheim, E.; *Formas elementales de la vida religiosa*. Editorial Alianza, Madrid, 2003, pp. 333–334.

se aludía a través de estos dispositivos lingüísticos.

El académico Salvador Gutiérrez Ordóñez habla de varios de los efectos que la crisis ha producido en el lenguaje, con creaciones léxicas como “austericidio” o “precariado”, compuestos pluriverbales como “bonos basura”, préstamos como “escrache” o “Troika”, metáforas como “burbuja” o “mareas”, oxímoron como “crecimiento negativo”, por no hablar de la superabundancia de siglas cada vez más conocidas por el grueso de la población: FMI, BCE, IPC, IVA, etc.

Este uso, en buena medida ocultador, de una metáfora que ya no puede ser considerada como tal, sino como garantía de la soberanía, ya sea la del Estado o del individuo (la soberanía como orden del yo, como autocensura), es en cierto modo la forma de obtener o mantener el poder mediante la obediencia y la dominación, presentada obviamente como delegación. Problema central de la política que, tal vez por escapar al uso del método, ha sido uno de los menos abordados en los tratados políticos. Así lo afirma Gabriel Albiac en el capítulo de su texto *Sumisiones voluntarias* dedicado a Étienne de La Boétie: *“lo que él parece estar poniendo en cuestión, en un cuestionamiento radical, definitivo, no es una u otra forma de ejercicio del poder político, no es cualquiera de las específicas variaciones que el mecanismo de la organización pueda aportar, es la pregunta misma acerca de cómo puede suceder que algo que es un evidente mal –la esclavización de un sujeto por otro– haya dado en ser el intemporal fundamento de lo político”*¹²³.

No resulta tan extraño analizado a hombros de Pascal, que entendía que eran el juego y el propio tablero los que infundían entidad a los sujetos, así como las reglas para su movimiento. En ese sentido interpelaba a su oponente: *“¡olvídense!, ni usted, ni el más poderoso rey de la tierra tienen entidad alguna, salvo aquella que el sistema de ilusiones, en el cual su función ha sido integrada, le otorga. Pero usted es tan producto del campo relacional como lo es el siervo, porque, en realidad, lo único que existe es el campo de juego que funcionalmente sitúa a sus figuras. ¿Hay alguna entidad sustantiva de esas figuras? Nada. Son trozos de madera”*¹²⁴. Parece que él también entendía la política como juego de tronos.

Este será, por cierto, el método a seguir. Analizar textos, analizar discursos y analizar los hechos acontecidos, ceñirnos a lo que no podemos eludir y hacerlo sin obviar que nos enfrentamos a una realidad que se nos escapará siempre que intentemos atraparla y ante la que no podemos usar ningunas anteojeras ni ningún prisma privilegiado para observarla, al menos si estamos realmente interesados en los asuntos humanos y políticos que la constituyen. Así, nuestro método consistirá en el análisis de ciertos conceptos cruciales en el pensamiento de Arendt, para posteriormente tratar de aplicarlos al análisis de una realidad política concreta. Y tendremos en cuenta que no puede haber

123 Albiac, G.; Op. cit., p. 121.

124 Citado por Albiac, G.; Ibid., p. 208.

exclusividad en nuestro análisis de la realidad circundante, no podemos pensar que explicará todo ni, por tanto, podremos decirlo a ciencia cierta, siempre quedará abierto para la discusión y la interpretación. Condición de posibilidad de toda significación.

La pospolítica no puede ser sino la política del mañana, una política que, como la entiende Monedero, no dejará de estar en conflicto si no quiere hacer honor a su ambigua nomenclatura, cuyo uso está vinculado, según el autor, a una prudencia, una impotencia o un ánimo ideológico.

“No es posible la democracia sin la politización. En cuanto algo deja de estar politizado, es decir, en el momento en que queda fuera del conflicto al considerarse patrimonio común y compartido, se deja abierta la puerta para que los que no creen en esa regla o prefieren beneficiarse de esa relajación la incumplan (así es como se ha vaciado el contenido de la democracia)”¹²⁵.

Porque si como piensa el politólogo, la economía solamente termina con el fin de la escasez y la política con el fin del conflicto, la historia nos llevaría, en tal caso, a la confrontación con paraísos (no fiscales) irreductibles para nuestra condición. Siempre habrá escasez y siempre conflicto es tomar escasez y conflicto como principio de realidad. La teoría general de sistemas no reconocía la pluralidad del mundo, sino que trataba de encapsularla en formas que animaban el comportamiento humano de la misma manera que lo hacía con la materia.

“La época moderna, que cree que la verdad no está dada ni revelada sino que es producida por la mente humana, desde Leibniz asignó verdades matemáticas, científicas y filosóficas a las especies comunes de verdad de razón distinta de la verdad de hecho o factual”¹²⁶.

La separación de las verdades de hecho y aquellas que provienen de la razón, o mejor dicho de la aplicación de métodos lógicos, es tan aplicable a los análisis realizados sobre la crisis económica que merece la pena mencionarla. Un claro ejemplo es la aplicación de la “Teoría de las catástrofes” a las ciencias sociales por parte Christopher Zeeman. Esta, que inicialmente tenía por objetivo el entendimiento de las divergencias de los sistemas dinámicos en física, así como otras aplicaciones en matemáticas, servía también para explicar, por ejemplo, la variabilidad en las bolsas de valores. En definitiva permitía explicar todo tipo de fenómenos pluripolares de ámbito mundial.

125 Monedero, J. C. (2012). ¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia. Revista Nueva Sociedad, N° 240, pp. 66–86, p.78.

126 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 353.

Todos estos elementos nos hacen ver que, independientemente del campo de que se trate, toda disciplina científica, si cabe todavía con mayor gravedad en el caso de las ciencias sociales, como es el caso de la sociología, están aún hoy en buena medida atravesadas por el positivismo científico (pese a las muchas confrontaciones tanto lógicas e irracionales que ha encontrado) y por la retroalimentación mecánica, como un desliz, un desvío del por qué y el para qué al cómo. De esta manera se pueden explicar de manera causal los fenómenos, por medio de leyes generales. Así, dando por sentados una serie de puntos de arranque, al estilo de los axiomas matemáticos o, por decirlo de otra forma, unas condiciones óptimas para el estudio o presupuestos de partida, podremos generar esa apariencia de verdad en la que descansa un orden epistemológico del estudio, como forma omnicomprendensiva de la realidad. La verdad, a través de la aproximación, como forma más realista desde un punto de vista humano de conocimiento, se encuentra cada vez más alejada.

La metáfora, entendiéndola como una capacidad lingüística fundamental, aquella que nos permite decir cosas e imágenes con palabras, propia de la especie humana, fue la que sin pretenderlo, es decir, sin que fuera una necesidad, pudo alumbrar lo que dimos en llamar ciencia. Esta, en un largo periodo de ascensión meteórica, de progreso, que se produjo a partir del momento que entendió el error como punto de partida, es decir, la duda en nuestras facultades como principio, junto a lo que Cioran llamará las miserias cotidianas de la introspección a las que la duda nos llevó, fue paulatinamente abandonando esa humildad, como aproximación, como reconocimiento de su antropomorfismo, de su limitación humana. Y en la medida en que se ha ido dotando a sí misma de una significación y un valor esencial, de una autoridad formal y moral, de un punto de vista universal y de la fuerza del proceso, reniega hasta cierto punto del hombre y abandona la comprensión de la realidad (la de los hechos y las interpretaciones) cuando cree estar en posesión de una verdad. Porque de alguna manera esta verdad se refiere sobre todo a sí misma, es decir, que únicamente cobra sentido en el marco de un discurso o de una disciplina concreta, de una forma de hablar donde los límites del debate, como opciones dadas a elegir están, por así decirlo, establecidos. Entonces ya no queda espacio para lo sorprendente más que como accidente necesario. La fórmula y el experimento se convierten en sus instrumentos más codiciados, el modelo en su representación más perfecta, la verdad se convierte en objeto de deseo y de conquista.

“En cuanto que la imagen científica se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber; cualquier reconocimiento de poderes indisponibles e indomeñables que limitan y dominan nuestra conciencia es considerado, en esas circunstancias como ideología”¹²⁷.

127 Gadamer, H. G.; Mito y razón. Ediciones Paidós, Barcelona, 1997, p.18.

3. La crisis económica como marco de trabajo y como contexto.

3.1. ¿Qué entendemos por crisis?, ¿cómo se nos ha representado?

“Los ricos se suicidan: es que hay una crisis del capitalismo...Los pobres se suicidan: es que hay sencillamente capitalismo”.

Santiago Alba Rico

“Pertenece a la esencia misma de la crisis la existencia de una decisión pendiente y todavía no adoptada. Y asimismo pertenece a dicha crisis el hecho de que se desconozca provisionalmente cuál es la decisión que ha de tomarse. La inseguridad general en una situación crítica cualquiera se halla teñida, pues, por la certeza de que –indeterminadamente en cuanto al momento, pero con toda seguridad; con incertidumbre respecto al cómo, pero con plena certidumbre– se avecina el final de la situación crítica. La solución posible sigue siendo incierta, pero el final en sí, el cambio radical de las circunstancias existentes –amenazador y temido, o deseado esperanzadamente– resulta cierto para los hombres. La crisis provoca la pregunta por el futuro histórico”.

Reinhart Koselleck

Para empezar a elaborar este epígrafe, nos parece importante situar su punto de partida que será el contexto reciente sobre el que queremos reflexionar e intentar aportar algunas ideas y, por supuesto, no tendremos ningún miedo a los saltos, es decir, que trabajaremos y nos remontaremos a discursos históricos sobre la crisis y otros actuales, independientemente del periodo, que nos sirvan en nuestra pretensión. Sin necesidad de remontarnos *ad infinitum* para encontrar su origen histórico, pero, a su vez, sin negar su historicidad ni su vinculación con nuestro tiempo. Asumiendo que la crisis solo podrá ser afrontada desde su comprensión presente, sin obviar lo que pudiera arrastrar del pasado que, aparentemente negado como rechazo de la tradición, sigue operando en relación a una memoria que pudiera estar funcionando como olvido de lo real, por lo que está cargada a futuro de espera (esperanza) de un porvenir más halagüeño.

La cita de Alba Rico nos confronta de partida con una piedra de toque etnocentrista, que nos debe llevar a reflexionar sobre los resortes mentales que configuran el concepto de crisis en un sistema que condenaba de manera sistemática a millones de personas, mucho antes de esta crisis, a la inmundicia más absoluta, en los denominados de mala manera “países subdesarrollados” o “países pobres”, cuando el término “empobrecidos” resulta más explicativo de su situación y que Arendt entendía como una ideología propia del colonialismo.

La crisis, palabra desgastada y manoseada como pocas en los últimos años, pues sin duda ha sido la crisis más global, promocionada y publicitada de la historia (la infraestructura así lo anticipaba), y sobre la que se ha reflexionado de manera parcial sobre sus causas y, fundamentalmente sobre sus consecuencias, así como sobre un elenco limitado y consecuente de soluciones a la misma, si bien no tanto sobre su significado, sobre el hecho en sí. Como sabemos los economistas, principales expertos en crisis, no habían sido capaces de aportar respuestas relevantes: *“Nos equivocamos. En Inside Job se ve cómo los economistas no tienen respuestas y esa gente que no tiene respuestas es la que nosotros enseñamos en las universidades”*¹²⁸. Esa es nuestra intención en el comienzo de este capítulo. Intentaremos, por tanto, responder a varias preguntas: ¿Qué es una crisis?, ¿es un elemento de medida de la historia o es el permanente resultado del proceso histórico en sí mismo? y ¿cómo nos la han presentado? Quiero decir, ¿es la crisis el punto de partida de la representación?, ¿o es precisamente la representación que hemos construido de la misma nuestro punto de partida y, por ende, de llegada? Preguntarnos, por tanto, ¿cuáles son los nexos existentes entre las representaciones de la crisis y nuestro repensar sobre la misma? Supone discurrir, principalmente, sobre eso que irreflexivamente nos enseñaron en la universidad, es decir, intentar ver en qué medida podemos encontrar algo nuevo bajo el gastado sol de una crisis que, pese a ocupar buena parte de nuestras preocupaciones, pensamientos y discusiones, cada vez nos resulta menos explicativa y significativa, cada vez nos cuenta menos lo que nos ocurre, haciendo bueno el famoso ortegajo para explicar las crisis históricas en 1933: “No sabemos lo que nos pasa y eso es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa”.

Pese a los distintos significados de la palabra “crisis” en el diccionario de la RAE, el entendimiento general se balancea especialmente entre su conceptualización como una situación dificultosa o complicada, en muchos casos especialmente vinculada a situaciones de escasez o carestía económica y otra, marginal, que vincula la crisis con una posibilidad de cambio o transformación.

A través de los medios de comunicación de masas e Internet, fuentes principales de información del ciudadano medio, la idea principal que se ha transmitido se ha balanceado entre caos, miedo y esperanza, a partes iguales. La posibilidad de conjurar el caos de la crisis bajo el orden social impuesto por el Estado democrático de derecho, guiado por las instituciones internacionales, ha sido hasta la fecha lo que se ha asumido, en términos generales, como lo único posible.

128 Citado por Peláez, A. (2013, 18 de mayo). Crisis, lenguaje y realidad. El Huffington Post. Disponible en: http://www.huffingtonpost.es/alvaro-pelaez/post_4823_b_3294484.html.

Autoras como Arendt entendieron las crisis como constituyentes de la vida humana, más cuando nos referimos a comunidades políticas, gobernadas inevitablemente por las “leyes” de la pluralidad y la contingencia, pero como un fenómeno humano donde las personas son partícipes y, difícilmente, como algo que puede ocurrir al margen de nuestra condición. Si bien es cierto que dio cuenta de las derivas de la crisis del juicio, como en su inspirador análisis del caso Eichmann, o en el análisis más general acerca de *Los orígenes del totalitarismo* y que, a su vez, le serviría de base para un análisis en profundidad de su idea de responsabilidad.

“Es indudable que puedo renunciar a pensar y recordar y seguir siendo, con todo, un ser humano bastante normal. El peligro, sin embargo, es muy grande no sólo para mí mismo, cuya habla, habiendo renunciado a la suprema actualización de la capacidad humana de hablar, se tornará por eso mismo carente de sentido, sino también para los demás, que se ven forzados a vivir con una criatura posiblemente muy inteligente y, sin embargo, totalmente incapaz de pensar”¹²⁹.

Cuando Arendt hablaba de crisis de la educación, de crisis del juicio, de la república o de la crisis de la política en general, siempre era como punto de partida. Pensando que, de alguna manera, podría servir como un acicate para el entendimiento, para el suyo, y, tal vez de paso, para el nuestro. Para que la crisis abandone esa posición y se convierta en estructural, cíclica y necesaria, enmarcada y comprensible dentro del proceso histórico y narrativo, antes tenemos que nombrarla, caracterizarla y significarla. Y para ello inevitablemente tenemos que pensar.

“Tópicos, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia...Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, ¿depende de nuestra facultad de pensar?”¹³⁰.

Me parece que no es casual que una autora como Arendt, cuyo trabajo se enmarca no tanto en la filosofía como en la teoría política, como a ella misma le gustaba aclarar, acabara su vida intelectual dedicándose a analizar *La vida del espíritu* entrando, por decirlo así, a un terreno más cercano a la filosofía. Cito ese aspecto porque creo que es necesario pensar sobre la crisis sin

129 Arendt, H.; Responsabilidad y juicio. Editorial Paidós, Barcelona, 2007, p. 110.

130 Ibid, pp. 161–162.

olvidar, al tiempo, que la reflexión sobre el propio pensamiento y su forma discursiva, sobre el ser, la condicionan. El pensamiento, siempre que está operando, tiene necesidad de abrir esa brecha, crisis si se quiere, que trata de explicar, juzgar y, de esta manera, tratar de reconciliarnos con los hechos, muchas veces inesperados, que “gobiernan” nuestra existencia. Arendt acabó pensando sobre las facultades espirituales del ser humano, sobre la persona, teniendo como referente la vida activa y, dentro de ella, otorgando un significado esencial a la política. De igual manera que cuando estudió la vida activa nunca dejó de reflexionar sobre el pensamiento y su materialización discursiva, sobre el ser y sus atributos. Sin embargo, como veremos posteriormente, en esta división expresada a través de dos de sus trabajos principales¹³¹, podemos encontrar elementos que encierran vínculos peligrosos, un fraccionamiento de las facultades humanas y hasta un enfrentamiento que siempre replicó, pero del que pudiera haber acabado, en cierta medida, siendo parte.

Arendt empleaba con frecuencia el límite como herramienta, la de la diferencia, que solía convertir en dicotomía para, acto seguido, tratar de derrumbar ese mismo edificio que había construido. Otorgando a los límites de la razón una carga jurídica que pudiera ser heredera de su tradición kantiana. Esa razón como *quid juris*, como delimitación de esferas que autonomiza entre sí. Así, una y otra vez, en cada uno de sus textos encontramos la necesidad de delimitar, de establecer fronteras: *nomos/physis*, público/privado, político/social, labor/trabajo/acción, *zôon politikon/homo faber/animal laborans*, vida activa/vida contemplativa, etc.

*“Pero como el capitalismo es una rebelión continua contra los límites, la revolución tiene que ser una revolución contra la revolución, y su objetivo debe ser el de establecer límites, fijando un orden social en el que se pueda intervenir para reformarlo”*¹³².

En el año 2007 se desataron los vientos “inesperados” de una crisis económica, estrechamente vinculada a una crisis financiera y que, finalmente, derivó también en una crisis de representatividad y por tanto de la política que, según los primeros relatos oficiales buscando su elemento causante, era consecuencia de la burbuja inmobiliaria acontecida años atrás en los EEUU que generó en octubre de 2007 la llamada crisis de las hipotecas *subprime*. Como si de un castillo de naipes se tratara, los efectos entre los sistemas financieros dieron lugar a una crisis de liquidez, una crisis alimentaria, derrumbes de varios sistemas bursátiles y un nuevo empuje en la aplicación de

131 Nos referimos al citado *La vida del espíritu* y a *La condición humana*, donde Arendt analiza las facultades humanas de la vida contemplativa y de la vida activa.

132 Hernández, E. (2014, 12 de septiembre). Entrevista a Santiago Alba Rico. El Confidencial. Disponible en: http://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2014-09-12/la-izquierda-esta-ante-una-oportunidad-historica-que-no-se-repetira-en-50-anos_190740/.

políticas de ajuste estructural, que en este caso afectaban al llamado “mundo desarrollado”. De esta manera se replicaban otras experiencias críticas como la de Latinoamérica, cumpliéndose de manera certera los análisis del profesor Xabier Arrizabalo en su texto *Crisis y ajuste en la economía mundial* del año 1997, época en que pudimos compartir debates en las aulas de la Facultad de Economía.

Hemos citado el título de este texto porque nos muestra la lógica que pudiera estar operando, la de una representación que requiere siempre de una tributación que la compense, ajuste que será siempre el otro lado de la crisis como forma de compensar sus excesos y depurar sus responsabilidades. Un seguir para delante como si nada hubiera pasado, generando discursos explicativos caracterizados por una indiferencia tozuda de los hechos (durante mucho tiempo negando la crisis, en otros asimilándola y presagiando un fin cercano, una vuelta a los buenos tiempos, exigiendo renovados sacrificios, etc.) como si, de esta manera, estos pudieran ser borrados y así seguir afianzando el terreno para una interpretación privilegiada que es capaz de manejar sutilmente temor y expectativa desde el prisma de la economía y otras ciencias sociales afines. A día de hoy, sin embargo, cuesta bastante encontrar análisis que resulten verdaderamente explicativos sobre la crisis, incluso entre los sectores más críticos.

Los factores a los que se ha vinculado la crisis económica han variado dependiendo de los contextos geográficos y podríamos tratar de organizarlos de la siguiente manera:

- Factores relacionados con la economía real: elevado precio de las materias primas, crisis alimentaria, crisis energética, crisis del trabajo.
- Factores relacionados con la economía financiera: inflación generalizada, crisis crediticia o crisis de deuda, déficit fiscal, crisis hipotecaria, (des)confianza en los mercados.
- Factores relacionados con la política: crisis del estado, crisis de representación, crisis migratoria, crisis de los refugiados.
- Factores relacionados con la ecología: crisis medioambiental.
- Factores relacionados con los cuidados: crisis de los cuidados.

El sinsentido de esta lógica y esta clasificación, que bien podría servir parcialmente a los economistas liberales, keynesianos y marxistas¹³³, y si estos la emplean, a su vez, a buena parte de los mortales que nos basamos en sus análisis, es que, en primer lugar, en una economía marcada por su carácter especulativo la economía real deja de tener entidad independiente, por decirlo así, deja de ser real. Lo que sería lo mismo que decir que en un mundo marcado y dominado por la ficción

133 Aunque ninguno prestaría probablemente demasiada atención al aspecto ambiental, pues supone romper con la idea de crecimiento sin límites, como posible y real, ni con lo que se ha dado en denominar economía de los cuidados.

(financiera)¹³⁴ la realidad va, paulatinamente, perdiendo importancia, en el sentido de que aparecerá siempre condicionada. Y, en segundo término, porque resulta absurdo desde esta manera de enfocar el problema desvincular política, economía y ecología como si no hubiera una reciprocidad e interdependencia mutua, aunque obviamente uno de los propósitos de los economistas liberales con la invención de sus mitos fundadores del mercado y la economía era demostrar que la aparición espontánea de estos es anterior a cualquier intento de organización política y que, por tanto, era capaz de funcionar con unas leyes y parámetros diferenciados y propios, incluso de la Tierra. Es decir, que la economía no necesita de la política y tampoco de la ecología, si bien todavía le sirve de coartada la teoría de la escasez, fundadora de la economía como ciencia social. Primera frase mántrica recibida como definición académica en las universidades de economía de todo el mundo. Escasez *de facto* sin la cual siquiera habría, según la deriva de esta corriente de pensamiento, economía. Una economía, en cualquier caso, autonomizada y devoradora es la que produce necesariamente escasez.

“Hay muchos siglos de construcción de una utopía emancipadora desvinculada de la materialidad de la Tierra, con la idea de que se podía crecer económicamente al margen de las materias primas y de los ecosistemas que las sostienen o de la gran cantidad de trabajo que se hace en los hogares”¹³⁵.

Oír hablar durante estos tiempos de la confianza en o de los mercados, como algo realmente plausible y que sentimos influye drásticamente en nuestra existencia, me resulta un ejemplo demostrativo claro al respecto de estas confusiones causativas. El centrar los análisis sobre política en los aspectos presupuestarios y, en estos tiempos y por estos lares, en la corrupción y los escándalos políticos, vinculados en la mayor parte de los casos a escándalos económicos, como nos han acostumbrado, también¹³⁶. Recordemos que dentro de esta urdimbre siempre se nos oculta más de lo que se nos muestra, de lo que se nos permite ver. Una política que entonces tiene más que ver con la vista (y lo que no se puede ver) que con el oído, la escucha, con la palabra.

Como sabemos en este ámbito, como en muchos otros de la ciencia política y la sociología, no existe consenso. Por un lado, los casos de corrupción en serie destapados en el Estado español terminan por desmontar el mito de que la corrupción es especialmente sangrante en la política de los

134 El caso de Bernard Madoff es particularmente esclarecedor al respecto. Algunos de los bancos y fondos de inversión más importantes del planeta participaron en esta estafa financiera, de proporciones desmedidas, que seguía el método piramidal que alcanzó popularidad, con el estafador italiano Carlo Ponzi, en los años veinte del pasado siglo.

135 Riveiro, A. (2014, 12 de diciembre). Entrevista a Yayo Herrero. El Diario.es. Disponible en: http://www.eldiario.es/politica/Yayo-Herrero-confluencia-impulsado-Podemos_0_334217225.html.

136 Por poner un ejemplo, de los treinta y cuatro ministros de los diferentes gobiernos de José María Aznar, hasta un total de veintidós están imputados en alguna trama de corrupción.

países empobrecidos aunque, por otro lado, también contemos con el lugar común sobre una corrupción que existe desde el principio de los tiempos, que es consustancial a la esencia de la humanidad y de la política, más incluso de este país que hizo de la picaresca su santo y seña. En cuanto a las causas tampoco el consenso es claro. Por un lado, se habla de una corrupción sistémica que, por lo tanto, no pone el acento en las personas concretas, sino en el propio sistema, mientras que, como ya hemos comentado, otra parte de la disciplina centra sus críticas a la corrupción en la moral individual de las personas corruptas y sus ideologías. En cualquier caso, se había destapado la máscara y era tiempo de invocar al incorruptible Robespierre. Recordemos la figura de la tiranía del conocimiento, que Arendt representaba a través una marioneta manejada por los hilos de la razón. Le añadiríamos económica, de la razón económica. Una razón económica vicaria de una teoría de la utilidad, que a su vez parte de la necesidad y de la escasez. ¿Pero podría ser acaso la teoría de la utilidad, como beneficio, otra cosa que una manera de entender el pensamiento?, ¿acaso tiene la economía algo que ver con la ética? Pregunta que de manera retórica no pararían de recordarnos a los y las alumnos de la Facultad de Ciencias Económicas durante toda nuestra trayectoria universitaria. Siempre se puede robar de manera legal y, de esta manera, asegurarnos salir impunes. ¿No fue precisamente eso lo que nos enseñaron?

Si definimos la crisis en términos marxistas, podríamos decir sencillamente que el capital se había topado con nuevos límites *de facto* a su capacidad de crecimiento y reproducción. O, dicho de otra manera, que la explotación y la destrucción habían reducido su tasa de ganancia, lo que requería una nueva vuelta de tuerca. De esta manera habían entendido los pensadores marxistas el fenómeno de las crisis económicas, como elemento estructural del sistema capitalista que hace aparición a cada instante en que el capital se topa con escollos para su reproducción ampliada. En los últimos años estos límites se reproducen en periodos cada vez más cortos, lo que, para algunos de estos pensadores, supone una clara muestra del estadio actual del capitalismo en su fase imperialista, anterior a la caída. Nuevamente las palabras de Marx se vuelven proféticas.

Citamos algunos de esos escollos: la crisis monetaria en EEUU que supuso la ruptura con el patrón oro en el año 1971, las crisis del petróleo de 1973 y 1979, la crisis de la deuda latinoamericana de 1982, el crac de la bolsa en Wall Street de 1987, la crisis de las cajas de ahorro estadounidenses en 1989, el crac japonés en 1990, las crisis de Latinoamérica, Rusia y el Sudeste asiático de los años 90, el derrumbe de las punto.com en el 2000, las crisis de Turquía y Argentina en 2001, las quiebras de Enron y World Com en 2001 y 2002, las repercusiones financieras del atentado a las Torres Gemelas y de la invasión a Irak, para culminar con la actual crisis de las hipotecas *subprime*, que estalla en 2007 y cuyos efectos prosiguen hasta día hoy sin apuntar, pese a que diferentes gobernantes y hombres de negocios ya lo hacen, el final de la misma.

En una perspectiva de mayor alcance, hay autores que hablan de un periodo de desestructuración y declive del sistema capitalista que se inició en el año 1929 y que hoy continúa.

*“En la producción capitalista, las crisis son no sólo posibles sino necesarias. Su necesidad surge doblemente de su carácter inevitable e imprescindible. Son, en primer lugar, necesarias en el sentido de adónde el curso normal de la acumulación conduce necesariamente o de manera inevitable; resultado de la valorización insuficiente del capital y de la caída de la tasa de ganancia que arrastra el alza de la productividad, expresan así periódicamente un bloqueo inevitable de la acumulación. Son, en segundo lugar, necesarias en el sentido de la función imprescindible de saneamiento que cumplen por la destrucción de valores y la restauración de la rentabilidad que generan, haciendo posible la reanudación de la acumulación”*¹³⁷.

Los analistas marxistas interpretaron las crisis como un fenómeno estructural e identitario del sistema capitalista y cuestionaron la teoría de ciclos de Kondratief o Mendel, principalmente poniendo el acento en que su idea del carácter cíclico presuponía una sempiterna regeneración y, por tanto, cuestionaba la posibilidad de un final o, sencillamente, de un proceso histórico tal como ellos lo imaginaban.

*“¡Sólo el dinero es mercancía! Es el clamor que ahora resuena en el mercado mundial. Como el ciervo brama por agua clara, el alma del burgués brama por el dinero, la única riqueza. En la crisis la antítesis entre la mercancía y su figura de valor, o sea, el dinero, se exagera convirtiéndose en contradicción absoluta. La forma en que se manifieste el dinero es aquí, por lo tanto, indiferente”*¹³⁸.

Este dinero brama y se manifiesta para ser valorizado como capital, por entrar a formar parte de la rueda del capitalismo, de la “generación” sin fin de riqueza. La contradicción entre dinero y mercancía, desde una teoría del valor, nos llevará necesariamente a la crisis.

En ambos casos, bien como coyuntural y cíclica o bien como estructural, liberales y marxistas daban visos de realidad a la crisis y la convertían en una fatalidad, por su carácter inevitable e imprescindible, desde cualquiera de las opciones a elegir.

Autores españoles se han planteado y han visto en la actual crisis el resultado del final de

137 Gill, L.; Fundamentos y límites del capitalismo. Editorial Trotta, Madrid, 2002, p. 541.

138 Marx, K.; El Capital Tomo I Volumen I. Siglo XXI Editores, México D. F., 2005, p. 169.

dos consensos, dos contratos. Uno a nivel más general, keynesiano, por la ruptura del fructífero acuerdo establecido entre capital y trabajo, del que es resultado el Estado del Bienestar. Y otro, a nivel más local, la transición a la democracia en España, viendo ambos fenómenos desde una perspectiva marxista como avances en el proceso de construcción de hegemonía de la ideología neoliberal en nuestro país, dando lugar a la ya denominada como “segunda transición”.

La crisis, que estalló en el año 2007, tiene algunas características propias en el caso español y ha tenido que ver en una superficial lectura económica con dos burbujas, dos ficciones, que al haberse hecho realidad parecen tan incuestionables como fácticas. Cabe señalar que es la primera crisis económica en la que España estaba totalmente insertada en la economía mundial y, al tiempo, con un sistema financiero completamente liberalizado que es, según la mayor parte de especialistas en la materia, uno de los elementos principales para poder explicar y entender la crisis.

Así, el proceso de desregulación bancaria a ambos lados del océano Atlántico y la integración de los bancos españoles en esa operativa internacional, facilitaron junto un tipo de interés bajo, que se vinculó a la necesidad de cubrir con capital exterior el déficit en la balanza de pagos, el crédito. Un flujo crediticio que promovió y contagió el ánimo de la ciudadanía en su uso y disfrute. La que podíamos denominar como la ficción financiera, que dominó durante un tiempo nuestras cabezas, cuando parecía que el crédito era ilimitado y el dinero llamaba a más dinero.

La segunda ficción, muy vinculada a la anterior, es la burbuja de la construcción, favorecida por la desregulación del suelo, la promoción de la compra de vivienda y la deficiente financiación local. Además del importante merme que en ese campo ha supuesto la corrupción vinculada a la demanda creciente en vivienda que se convirtió, al tiempo, en la principal inversión del ciudadano medio. Por otro lado, nos encontramos con la faraónica inversión en infraestructuras públicas financiadas a través de las cajas de ahorros, en buena parte completamente innecesarias, y las ayudas públicas por la compra de vivienda, que suponían un 66% de la inversión pública al respecto¹³⁹. La segunda ficción está vinculada, como decíamos, con la crisis de la hacienda pública del Estado, por la corrupción pública y privada, estrechamente emparentada, empleando en muchas ocasiones herramientas legales¹⁴⁰.

Si al comienzo de la crisis parecía que los bancos españoles, que gracias a la regulación del

139 Esta política de promoción de compra de vivienda no es nueva. En la España franquista se trató de convertir al españolito medio en propietario de vivienda. Se construyeron en torno a 700.000 viviendas sociales, concebidas dentro de la lógica de inyectar fondos del sector público a promotores privados. El resultado es que hoy aproximadamente el 85% de los y las ciudadanas españolas son propietarias de vivienda, existiendo un nimio 1% de vivienda social en alquiler. Además muchos y muchas de esas propietarias de vivienda habitual atesoran un elevado nivel de endeudamiento.

140 Un buen ejemplo de esta corrupción permitida, con gran impacto sobre la hacienda pública, son las SICAV. Por no hablar de la Amnistía Fiscal del PP en el año 2012 u otras anteriores.

Banco de España habían alejado las hipotecas basura de EEUU y que, a su vez, contaban con unas reservas que después se demostrarían como altamente insuficientes, podrían capear la crisis dando esa imagen de solidez que se había generado durante la época de bonanza, el tiempo demostraría que esta imagen era otra ficción. Los balances de estos bancos contaban con muchos pasivos a corto plazo que se vieron afectados por el colapso del mercado interbancario, lo que les obligó a reducir el crédito. Al no poder acceder a esta fuente que creían inagotable, la burbuja inmobiliaria explotó, afectando de manera decisiva en el tremendo incremento de la tasa de paro llegando, como dijimos, a unos máximos del 26,3% de la población activa, más de seis millones de personas.

Este proceso de recesión prolongado ha hecho que de la situación de superávit previa a la crisis se llegue a una situación de déficit histórico.

Si bien este relato de hechos económicos puede tener sentido para la mayor parte de la gente, creo que debemos tener en cuenta que asumirlo como explicativo, como significativo, es efectivamente no querer comprender. En ese marco cobra sentido el que ya es uno de los eslóganes principales del movimiento 15-M: “No es una crisis, es una estafa”, que tiene diferentes aspectos que analizaremos posteriormente. Porque la crisis financiera y bancaria derivó en lo que aparentemente se quería evitar a toda costa. Suponía reconocer la crisis de pleno como una fatalidad. El rescate al sistema bancario español por parte la UE, del que ya hemos hablado un poco en la introducción, vinculado a las políticas de austeridad, se puso en marcha.

Todos esos años de excesos en la concesión de créditos inmobiliarios generaron una tremenda burbuja que estalló en los balances bancarios en el año 2008. Una de las “soluciones” ideada por el gobierno fue crear el denominado banco malo, la SAREB, para acumular los denominados activos tóxicos del resto de entidades financieras y que se convertiría en la punta de lanza del proceso de desahucios antes citado.

“Aunque el gobierno intentaba mantener la ficción, las condiciones impuestas por la UE para el mero anuncio del rescate bancario y la compra de deuda pública implicaban una intervención en toda regla de la política económica”¹⁴¹.

Lo que quiere decir que España no había cedido con el euro su soberanía monetaria, sino la totalidad de su política económica. Muchos expertos relacionan estas circunstancias con las políticas de recorte de gasto que se han promovido desde Europa. La ficción final se producía en forma de concesión, impotencia y justificación.

141 Page, D. (2014, 5 de mayo). Todas las crisis de España: de la Edad Media al banco malo. Expansión. Disponible en: <http://www.expansion.com/2013/05/04/economia/1367690914.html>.

La palabra crisis viene del griego clásico. *Krisis* (decisión) procede del verbo *Krino* (separo, decido, pienso). Es decir, aborda una aparente ruptura que provoca nuestra decisión, previo pensamiento. De ambos términos se desprende la palabra crítica, que entiendo estaría más vinculada a la facultad del juicio, que uniría aquello que en realidad no estaba dividido.

Otros orígenes etimológicos vinculan *krisis* con el cuerpo físico, como momento clave en que se debate el desenlace de una enfermedad, un significado médico; con el momento preciso que antecede al fin de los tiempos, un significado teológico; así como con ciertas decisiones legales, un significado jurídico. A priori, parece como si las ciencias sociales hubieran asumido paulatinamente la primera etimología para convertir la crisis en una patología del cuerpo social que podía ser enmarcada dentro de la gnoseología, que como *phatos* ya anticipa su *pharmakos*. Un ajuste que ya es siempre reajuste hacia el infinito, permanente reconfiguración de la realidad desde el lenguaje, una reforma del entendimiento al estilo spinoziano, donde el método parece que es realmente capaz de sobrevenir al pensamiento.

El complemento de *krisis* es *kairós*, que tanto griegos como romanos entendían como oportunidad, el momento adecuado, el tiempo entre pasado y futuro en que se sitúa la acción o la intervención. Estaría en la terminología de Arendt más cercano al juicio y a la voluntad. El momento sintético de lo que, como decíamos, no estaba separado.

Parece que con este inicio del relato entendemos que podríamos estar hablando de cosas diferentes cuando estamos nombrando la crisis. Una visión de la misma puede servirnos como oportunidad, que pudiera ayudar a reconciliarnos con los hechos, a entenderlos y actuar en consecuencia. Mientras que parece que la otra nos aleja de ellos y nos atrapa entre los márgenes de la historia, esperando que de esta crisis surja de una vez por todas el final del capitalismo y el advenimiento de un nuevo mundo o el de un tiempo cíclico, sorteando las crisis, siendo libres dentro de una fatalidad dada en el mejor de los mundos posibles.

Ese va a ser, sin duda, uno de los puntos importantes de la tesis. Tratar de discernir entre la crisis como oportunidad para el entendimiento y la acción o la crisis como asunción de lugares comunes o, donde por decirlo de otra manera, comprender deja de tener importancia y, por tanto, la crisis deja de ser la ruptura que abre la posibilidad, el *kairós* para el entendimiento.

La crisis es un concepto fundamental en el pensamiento de Hannah Arendt. Diferentes autores y autoras han abordado la cuestión de la relevancia y centralidad del concepto de crisis en el pensamiento arendtiano en los últimos tiempos.

Para Anabelle Herzog, por ejemplo, “la crisis es un componente mayor de su horizonte de

pensamiento y uno de los aspectos más originales de su obra.”¹⁴². Entronca perfectamente con su manera de pensar y eso es, tal vez, lo que haga tan particular su reflexión; el hecho de que, pese a su utilización permanente, Arendt no diera una definición clara de crisis. Arendt no pensaba a través de categorías o definiciones cerradas, sino que las nociones que planteaba nunca suplantaban los hechos, se construían al tiempo que el edificio de su propio pensamiento y eran empleadas en la medida que le resultaban válidas para entender una realidad, un momento, un hecho. Herzog pone el acento en el análisis que Arendt realiza del juicio y la capacidad humana para la política, es decir, para la acción y el discurso en común y, por otro lado, el prejuicio y el mal totalitario.

Revaul d' Allones, por su parte, denomina a Arendt la pensadora de la crisis, entendiendo que el concepto clave para entender la importancia de la crisis en la autora es el de acontecimiento, punto fundamental en su concepción del tiempo y su lucha furtiva contra el determinismo histórico. Porque, aunque mirando atrás todo parezca lógico y normal, las cosas siempre podían haber acontecido de otra manera. Este aspecto es de especial importancia para la política. Tal noción, en su sentido profundo de ruptura con la causalidad que gobierna la existencia de los seres humanos, por su carácter único, y que, por tanto, podría suponer en los análisis realizados a posteriori una ruptura con las cosas tal y como se no estaban presentando, acontecer en medio de la causalidad. De tal manera plantea que la ruptura del acontecimiento, del nacimiento, genera también un momento de verdad, de comprensión, de auténtica revelación. Para Arendt, por tanto, pensar y actuar es crisis, ruptura, posibilidad de provocar la interrupción de un proceso, soltando cierto lastre histórico, comenzando a tejer el hilo roto de cierta tradición política. Recordemos la cita que Arendt gustaba de emplear a este respecto del poeta Rene Char: *“nuestra herencia no proviene de ningún testamento*”¹⁴³.

Jakob Norberg plantea que hay una correspondencia recíproca y un diálogo permanente entre los conceptos de crisis y política en Arendt: *“La crisis no es sólo sinónimo de desastre, pues nombra el momento en que nos vemos obligados a volvernos seres políticos*”¹⁴⁴. Como podemos observar en esta cita, Norberg destaca el hecho de la coexistencia en sus escritos de una doble manera de narrar, un, por decirlo así, carácter negativo y positivo sobre la crisis, una especie de envés y derecho. Como decía antes, pienso que el pensamiento de Arendt no es tan sencillo, pues no solamente da respuestas, sino que sobre todo plantea preguntas a las que, en caso de responder, lo hace sin cerrar la posibilidad de que todo pueda ser replanteado una vez más. Me parece que resulta

142 Herzog, A.; Arendt et la banalité de la crise. En Herzog, A. (Coord.). Hannah Arendt totalitarisme et banalité du mal. PUF, Paris, 2011, p. 105.

143 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 13.

144 Norberg, J. (2011). Arendt in Crisis. Political Thought in Between Past and Future. College Literature, N° 38.1, pp. 131–149, p. 132.

complicado decir que hay envés y derecho en Arendt, en el sentido que lo plantea Norberg de problema y solución del mismo. Aunque bien es cierto, como decimos, que política y crisis guardan una estrecha relación en su pensamiento. La cuestión es: ¿A qué crisis se refería Arendt?

La alemana dice al comienzo de su ensayo, *La crisis de la educación*, “la oportunidad, nacida de la crisis misma –que destroza apariencias y borra prejuicios–, de explorar e inquirir en lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto...La desaparición de prejuicios sólo significa que ya no tenemos respuestas en las que habitualmente nos fundábamos, sin siquiera comprender que en su origen eran respuestas a preguntas. Una crisis nos obliga a plantearnos preguntas y nos exige, nuevas o viejas respuestas pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad nos brinda”¹⁴⁵.

Arendt vinculó siempre los problemas del ser humano a la política, a nuestra capacidad de pensar y actuar, entendiendo la crisis, por tanto, como el asombro ante aquello que nos hace pensar y, como consecuencia, hablar, en su doble sentido de acción y discurso. Sin embargo, es tentador en este orden de cosas acentuar su lectura de la crisis como brecha, como ruptura de una verdad establecida, que siempre requeriría ser nuevamente deconstruida, situándose a caballo entre el pasado y el futuro, manejando los tiempos. Hablar de verdad establecida debería llevarnos a plantear previamente un tema influyente, al que Arendt también aportó varias pinceladas interesantes, la relación entre verdad y política, lugar común, según la autora alemana, de nuestra manera de pensar, que tiene una estrecha interdependencia con nuestra manera de representar la crisis y su vinculación con esa impotencia ontológica del lenguaje ante el dinero (que nunca se ha caracterizado, que yo sepa, por ser mentiroso).

“El sigilo –que diplomáticamente se denomina «discreción», así como los arcana imperii, los misterios del Gobierno– y el engaño, la deliberada falsedad y la pura mentira, utilizados como medios legítimos para el logro de fines políticos, nos han acompañado desde el comienzo de la Historia conocida. La sinceridad nunca ha figurado entre las virtudes políticas y las mentiras han sido siempre consideradas en los tratos políticos como medios justificables. Cualquiera que reflexione sobre estas cuestiones sólo puede sorprenderse al advertir cuán escasa atención se ha concedido en nuestra tradición de pensamiento filosófico y político a su significado, de una parte por lo que refiere a la naturaleza de la acción y de otra

145 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, pp. 270–271.

por lo que atañe a nuestra capacidad para negar en pensamientos y palabras lo que resulte ser el caso”¹⁴⁶.

En el citado texto en que desarrolló de manera amplia estos aspectos, el ensayo *La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono* dentro del texto *Crisis de la República*, Arendt analiza el que para ella es el peor mal. Aquel que la mentira y el engaño en política pueden causar a la ciudad, dentro de los cuales, el más nefasto probablemente de todos es la deriva permanente de la política hacia la mentira, que acaba rompiendo la división entre verdad y mentira, lo que hace que todo caiga en saco roto, que no seamos capaces de distinguir.

“Los resultados de tales experiencias cuando las emprenden quienes tienen medios de violencia, son terribles, pero el engaño perdurable no figura entre tales logros. Siempre se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente. Este punto se alcanza cuando la audiencia a la que se dirigen las mentiras se ve forzada, para poder sobrevivir, a rechazar en su totalidad la línea divisoria entre la verdad y la mentira. No importa lo que sea verdadero o falso si la vida de cada uno depende de que actúe como si lo creyera verdadero. La verdad en la que puede confiarse desaparece enteramente de la vida pública y con ella el principal factor estabilizador de los siempre cambiantes asuntos humanos”¹⁴⁷.

Agamben también aborda el problema de la verdad y el lenguaje en *El sacramento del lenguaje* donde, a través de un trabajo arqueológico, encuentra los nexos filosóficos entre el juramento y la blasfemia, entre la bendición y la maldición. El juramento que, desde la discusión habitual, se había entendido como religioso en primera instancia y jurídico-político en un tiempo cronológicamente posterior, en realidad siempre se ha tratado, según su interpretación, del origen mismo de un acto de habla que, si consigue eludir la brecha del *logos*, podrá llevar a la bendición, comprensión o, si la esquivo, llevará a la maldición, que vincula ese acto de manera directa a la blasfemia.

En el texto clásico de la ciencia política, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, el rey Federico II de Prusia citaba a un concurso entre pensadores que debían concurrir para reflexionar sobre la solución a tan enrevesada pregunta, en la línea de los debates del momento sobre la visibilidad o invisibilidad del poder que se fundamentaban, a su vez, en el secreto o la mentira como formas de

146 Arendt, H.; *Crisis de la República*. Taurus, Madrid, 1999, p. 12.

147 *Ibid.*, p. 15.

obtener la obediencia política y que, como plantea el compilador en el estudio preliminar, podríamos invertir por esta otra, más cínica tal vez: “¿Es útil para el propio pueblo dejarse engañar?”¹⁴⁸.

Parece que al menos desde la perspectiva de Arendt, como de otros autores, la crisis está muy vinculada a un pensamiento que ha entrado en modo de suspensión y al engaño de un lenguaje que, en muchas ocasiones, no dice lo que aparentemente dice y, por tanto, no nos permite entendernos y que, en el mejor de los casos, como en la siguiente cita de Julio Cortázar, nos desborda por la risa.

*“Lo absurdo es creer que podemos aprehender la totalidad de lo que nos constituye en este momento, o en cualquier momento, e intuirlo como algo coherente, algo aceptable si querés. Cada vez que entramos en una crisis es el absurdo total, comprendé que la dialéctica sólo puede ordenar los armarios en los momentos de calma. Sabes muy bien que en el punto culminante de una crisis procedemos siempre por impulsos, al revés de lo previsible, haciendo la barbaridad más inesperada”*¹⁴⁹.

148 De Lucas, J.; Introducción. En Castillon, F., Becker, R. Z., Condorcet, M. J.; ¿Es conveniente engañar al pueblo? Editorial Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. XXXIX.

149 Cortázar, J.; Rayuela. Editorial Suma de letras, Madrid, 2001, p. 220.

3.2. Crítica y crisis: de la crítica de la crisis a la crisis de la crítica.

“La crítica debe hacerse a tiempo; no hay que dejarse llevar por la mala costumbre de criticar sólo después de consumados los hechos”.

Mao Tse-Tung

“A partir del siglo XVII tuvo lugar, primero en el Oeste, y luego también en Alemania, una ampliación metafórica a la política, la psicología, la economía y, finalmente, la historia. Hacia finales del siglo XVIII, el concepto volvió a teñirse de matices teológicos y religiosos, en el sentido del Juicio Final, que, en interpretación secular, se aplicó a los acontecimientos revolucionarios. Sobre la base de su metafórica multivocidad y flexibilidad, el concepto comienza a relucir irisadamente. Se introduce en el lenguaje cotidiano y se convierte en un tópico”.

Reinhardt Koselleck

Como plantea la cita, la crisis pasa de ser un concepto que se constituye con entidad en el trayecto histórico aludido como una experiencia nueva del tiempo, suponiendo una ruptura con una época, una teoría, un sistema, etc., que se producirá cada cierto tiempo en la historia y en el que, como respuesta, se buscará la resolución de esa misma situación crítica.

Si un acontecimiento histórico traduce la crisis como crítica, ese es la revolución, las revoluciones. Dice Arendt que una buena forma de saber el momento en que parte un acontecimiento político es tener en cuenta la primera vez en que se acuñó un término al respecto o bien se otorgó un nuevo significado a un término existente. El término “revolución” fue empleado por primera vez, con sentido metafórico, aludiendo a la obra de Nicolás Copérnico *De Revolutionibus Orbium Caelestium* y al sempiterno y recurrente movimiento de los astros, es decir, en un sentido político queriendo expresar una reforma a un sistema o régimen anterior, que tiene más que ver con las experiencias clásicas que, aunque estaban familiarizados con el cambio político, no concebían una transformación hacia algo completamente nuevo en el campo de los acontecimientos políticos. La vuelta de tuerca con la alteración de la metáfora astronómica, a través de la nueva acepción y el significado que tomará en la Revolución francesa, como un movimiento de arranque, de inicio, de creación de algo totalmente nuevo ni siquiera estaba clara en la cabeza de las personas que hicieron la revolución. Surgió sencillamente de la voluntad de acción de personas concretas en un tiempo concreto, otorgando significado a la palabra a medida que las “exigencias del guión” obligaban a una actualización del lenguaje que permitiera entender y analizar los hechos de los que ellas mismas

estaban siendo partícipes. Posteriormente, como veremos, el propio término se fue vaciando de contenido por lo que tenía de real en la experiencia y, por tanto, dificultando su comprensión posterior que parece cada vez resuena como una resonancia más lejana.

Otro autor relevante como Antoni Domènech plantea, haciéndose eco de una asociación de Bismarck, que el origen de la revolución se retrotrae, al menos, hasta la introducción del derecho romano en el mundo germánico, pues en él se reconoce la voluntad de los *singuli* en la esfera privada, no siendo posible una voluntad sometida. Consideraban la indivisibilidad de las personas, así como el hecho de que la persona jurídica no pueda someterse voluntariamente a otra voluntad, es decir, a otra persona jurídica.

“...la revolución es mucho más vieja y tiene unos fundamentos mucho más amplios que los Bonapartes y Francia; si se quiere apuntar a su origen terreno, ni siquiera habría que buscarlo en este último país, sino en Inglaterra, si no aún más tempranamente en Alemania, o aun en Roma, según se declare culpable a la Reforma o a la Iglesia romana y a la introducción del derecho romano en el mundo germánico”¹⁵⁰.

El análisis del significado de la crisis actual se alza bajo el telón de fondo de una sobrediagnosticada crisis del sentido en la época moderna, de la cual me parece tampoco se puede eximir la crítica. En la posición más pesimista la crisis se ve vinculada al final de los tiempos, planteándose en ocasiones, incluso, que podría ser la última. Así, como podemos escuchar en muchas conversaciones cotidianas, nos encontramos por ello en un momento verdaderamente histórico. Podríamos estar al borde, al límite, cerca del final del sistema, del mundo tal y como lo conocemos.

La autocrítica, concepto que desde Marx fue utilizado con amplitud en los movimientos revolucionarios, se tradujo en el comunismo a través del reconocimiento público de los errores ante los miembros del partido, trasladándonos perfectamente esta utopía perdida del pensamiento. De hecho, para Vladímir Lenin, crítica y autocrítica se convirtieron en elementos centrales para entender esa etapa de la historia en la que estaban inmersos.

Como decíamos en el punto anterior, los modernos conceptos de crítica y crisis parten en su etimología griega del verbo *krino*: separo, decido, pienso, enjuicio y, por entonces, eran verdaderamente centrales a la política. Digamos, de paso, que en el pensamiento griego los ámbitos

150 Citado por Domènech, A.; El eclipse de la fraternidad. Editorial Crítica, Barcelona, 2004, p. 38.

de sentido separados e incluso contrapuestos que suponen la idea de una crisis objetiva y una crítica subjetiva, no existían como tal, no concebían tamaña desmesura. El pensamiento no se podía separar de la voluntad y el juicio. La productiva antinomia, del todo moderna, entre objetividad y subjetividad es la clave para poder comprender esta ruptura. Una crisis objetiva, al margen de nuestras intenciones, y unas intenciones subjetivas que confrontan esa crisis de la objetividad.

El término crisis tendría además, como comentábamos, aplicaciones a campos tan dispares como el jurídico, el teológico y el médico. Según Koselleck el uso médico predominará ampliamente hasta la modernidad, donde progresivamente se extiende a través de alguna de las metáforas dominantes a la política y la economía, para instalarse finalmente en el campo de la historia, en concreto en el de la filosofía de la historia.

Así, el sentido forense de crisis se adoptó, por ejemplo, en la moderna traducción del *Antiguo Testamento* y el *Nuevo Testamento* pero había adquirido, a través de su traducción al latín, *judicium*, un nuevo sentido. El que le otorgaban los cristianos en espera del Juicio Final. Este, aunque absolutamente incierto en tanto al momento y lugar de acaecimiento, generaba absoluta devoción. Así es como se constituye en el tipo de orden procesual que caracteriza todo orden jurídico, conjugando derecho natural y positivo. Para obtener la gracia de Dios y el acceso a la vida eterna se fomenta la debida obediencia a sus palabras, anticipando el Apocalipsis en el propio fenómeno de la fe, pues la crisis venidera se anticipa de manera constante en la conciencia.

“Mientras que la historia efectual del concepto jurídico en sentido estricto pasa únicamente por la doctrina teológica del Juicio Final (= judicium), un uso griego adicional del término ha abierto no menos el horizonte de sentido del concepto moderno de crisis: la teoría médica de la crisis que procede del «Corpus Hippocraticum», y que Galeno (129-199) fijó para unos mil quinientos años”¹⁵¹.

Una vez se trasladó al latín, el concepto de crisis desmembrará su polifonía griega para, posteriormente, derivarlo a los ámbitos político y económico. Aquí ya representa el tiempo de latencia entre una decisión necesaria e inminente, aún no realizada

“El uso jurídico, el uso teológico y el uso médico del término «crisis» contenían, pues, significados por así decirlo disciplinariamente vinculados, específicos, que en su conjunto podían trasladarse de distintas formas al moderno uso lingüístico político y social. Siempre se trataba de alternativas a vida o muerte, que debían

151 Koselleck, R.; *Crítica y crisis*. Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 243.

contestar a preguntas sobre qué sería justo o injusto, salvífico o condenatorio, salutífero o letal”¹⁵².

Sin embargo, aunque había sido regla de la teoría política el empleo de metáforas corpóreas y organicistas para describir el que ya entonces se denominaba cuerpo político, el uso médico del término crisis no se empleó en relación a esos cuerpos políticos hasta el s. XVII.

“Esta es la Crisis [Chrysis] de los Parlamentos; así es como sabremos si los Parlamentos viven o mueren”¹⁵³.

Esta cita, en medio del conflicto entre la corona absolutista y el Parlamento inglés, pone de manifiesto la aplicación del uso médico en sentido político del término en lengua inglesa que, sin embargo, quedó progresivamente relegado por su original orientación teológica que veía en Inglaterra un bastión en la lucha contra la extensión del catolicismo en Europa. En otras lenguas europeas, como el francés, podemos encontrar la misma extensión metafórica al ámbito político. Gottfried Wilhelm Leibniz dirá así: *“Los momentos temporales son preciosos en el devenir de la cosas. Y Europa se encuentra ahora en un estado de cambio y en una crisis como nunca ha conocido desde el Imperio de Carlomagno*”¹⁵⁴.

El recorrido en diferentes lenguas europeas muestra como el término crisis pasa a emplearse desde el campo de la política interior y exterior al ámbito económico, para terminar insertando la crisis como fenómeno clave de una filosofía de la historia que ocuparía una dimensión completamente central a partir del s. XVIII.

El diferente uso en las lenguas nacionales durante la modernidad nos debe permitir vislumbrar, sin embargo, elementos concomitantes a todas ellas. Algunos léxicos se centran en su acepción griega, como reflexión y juicio, aunque entendiendo sobre todo la parte de crítica que contiene. Otros parten de esa acepción, pero terminan vinculándola a su uso médico. Y la gran mayoría se centra y desarrolla, sobre todo, en este último.

Durante los s. XVII y XVIII se va perdiendo la referencia al empleo jurídico y especialmente teológico del término. Por lo que puede suponerse que el uso médico ofreció mayor facilidad para su extensión metafórica al campo de la política y la economía. Su uso en el decir

152 Ibid.

153 Citado por Koselleck, R.; Ibid., p. 244.

154 Ibid.

cotidiano irá, por otro lado, paralelo a esta extensión a los ámbitos político y económico. Así en el Grand Dictionnaire Royal de Pomey ya se maneja un tercer significado: “*El asunto ha entrado en crisis*”, “*La cosa está en su apogeo*”¹⁵⁵. En el diccionario inglés la voz crisis se traslada, explotando su sentido médico: “*Aquel punto del tiempo en el que el asunto llega a su clímax*”¹⁵⁶. En el diccionario alemán de 1792 se recogen los diferentes niveles de significación: “*«cambio en [el curso de] una enfermedad», «punto decisivo del tiempo», «situación preocupante»; Heinse agrega, además, «fermentación»*”¹⁵⁷. Y en el diccionario de términos extranjeros se concreta políticamente: “*tanto en la vida de los pueblos como de los Estados: el punto álgido de una enfermedad política, al tiempo que juicio*”¹⁵⁸.

Será la Enciclopedia Brockhaus la que en 1845 apunte a la inclusión del término en el lenguaje común: “*En la vida corriente se llama crisis al punto temporal en un único acontecimiento o serie de ellos que determina su desenlace y da al conjunto el giro que éste adopta*”¹⁵⁹. Mientras que, poco después, remite también a la rápida transformación de una situación política en otra a través, por ejemplo, de una revolución.

De esta manera, parece que la progresiva y lenta extensión del término en el lenguaje alemán se realizó antes a través del lenguaje político que del económico. En 1850 aparece en el Brockhaus un artículo referente a las crisis productivas. “*Wagner fue el primer lexicógrafo que, en 1862, trató el concepto en toda su amplitud: económica, política y social, así como histórico-universal*”¹⁶⁰. Sin embargo, en la edición de la enciclopedia del año 1931 el concepto económico de crisis habrá adquirido ya una importancia central.

“*Así, pues, la expresión no llegó nunca a cristalizar lo suficiente en un concepto claro como para que, pese a –o por causa de– su multivocidad, se hubiese visto en él un concepto básico del lenguaje social, económico o político*”¹⁶¹.

Este hecho parece corroborarlo el Diccionario de los hermanos Grimm, de 1872, que solamente asigna dos citas para referirse a la crisis. Una de ellas, bastante oscura y desconcertante, por cierto, de Johann Wolfgang von Goethe: “*Todas las transiciones son crisis, y ¿no es una crisis una enfermedad?*”¹⁶². Es decir que, como afirma Koselleck, fuera de la terminología especializada se

155 Ibid., p. 246.

156 Ibid.

157 Ibid.

158 Ibid.

159 Ibid.

160 Koselleck, R.; Ibid., p. 247.

161 Ibid.

162 Citado por Koselleck, R.; Ibid.

empleó especialmente como tópico, como lugar común que, cargando en la metáfora el pesado fardo de sus significados pasados, acabó olvidando el que era realmente central y el único que podría haberse aplicado de manera clara y directa a la política, el de juicio.

El historiador encuentra pruebas del uso del término crisis en política exterior, en su vertiente militar, en Federico el Grande, aprovechando la crisis previa a la Guerra de Sucesión austríaca de 1740 para ejecutar la invasión de Silesia. Desde entonces, el término incorpora en alemán la acepción de una situación *de facto* que genera alternativas decisivas en todos los actores. Así, Johann Jacob Schmauss hablará, en relación al desarrollo de Prusia en la citada guerra de Secesión, de “*la crisis actual del equilibrio de poderes de las potencias europeas*”¹⁶³. Y, en 1785, cómo la Liga alemana de los Príncipes reaccionó a la “*crisis del sistema imperial*”¹⁶⁴.

De esta manera, progresivamente, el concepto de crisis va ganando importancia en el pensamiento político como elemento motivador de una acción política con base científica, legitimada.

Como vemos, el salto desde la política exterior y la acción militar al ámbito general de las decisiones constitucionales, se produjo en un corto espacio de tiempo. Empleando el término en ese sentido, August Ludwig von Schlözer alerta de los avisos de la anarquía en Ginebra como posible descomposición interna, crisis. O con la introducción de la Constitución francesa de 1791, que Christoph Martin Wieland ve como “*momento de la crisis decisiva. Es cuestión de vida o muerte; nunca el peligro interior y exterior ha sido tan grande como ahora*”¹⁶⁵.

Varios serán los usos que refieren a situaciones de guerra civil si bien, al tiempo, podía emplearse para el simple cambio de un gabinete de gobierno en la metrópoli.

Así podemos entender que se había desarrollado un uso polivalente del término en política que cubría un amplio abanico de sentidos interconectados, en relación tanto a situaciones de política exterior, donde estaba en juego el desenlace de la contienda, como a cambios constitucionales de base, aunque también podía designar un simple cambio en la composición del gobierno. Por ello, pese a su progresivo desarrollo, no se había constituido todavía como término central de la política. Sin embargo, apuntaba como categoría descriptiva un elemento de diagnóstico para impulsar la acción político-militar.

“*Si los hombres de Estado...no utilizan la crisis del momento para consolidar el*

163 Ibid., p. 248.

164 Ibid.

165 Ibid.

bienestar de su patria de una forma duradera...los coetáneos y la posteridad les acusarán y estigmatizarán con razón como culpables por su indiferencia y su descuido frente a la felicidad de su patria”¹⁶⁶.

De esta manera, en el uso lingüístico propio de la política se ejecutaban de manera sincrónica los dos momentos de juicio y diagnóstico, vinculados a la inclinación terapéutica que había sobrevivido con más fuerza en la composición, o quizás sería más apropiado decir descomposición, del sentido de la palabra.

Al mismo tiempo, como está dando cuenta la cita, el propio concepto de crisis fue indagando en la idea de escisión, donde la acción ha quedado delimitada a un marco de necesidad y donde, por tanto, los actores y las actrices del proceso parecen tener un marco limitado de elección entre opciones que vienen dadas y son aparentemente hostiles entre sí.

Como sigue analizando Koselleck, desde la segunda mitad del s. XVIII, se empieza a introducir un nuevo matiz religioso en el uso de la palabra, *“un matiz que, sin embargo, ha de designarse ya como post-teológico, esto es, como filosófico-histórico”*¹⁶⁷. Porque a la fuerza del sentido facultativo se une, ahora sí con potencia, el sentido cristiano del Juicio Final, concepción que incorpora la naciente filosofía de la historia. Como ocurría en el caso de los evangelios, las crisis parecen obligar a las personas a tomar posición en alternativas de elección polarizadas, contrapuestas y, muchas veces, en abierto enfrentamiento. Además, es en este periodo en el que empieza a cobrar fuerza la capacidad de pronosticar como consecuencia de un diagnóstico previo. Es decir, la capacidad de convertir la política, a través de la crisis y nuestra posibilidad de pronosticarla y solventarla, en puro cálculo.

Otro aspecto a tener en cuenta es que, como dice Koselleck, las interpretaciones de la crisis no son solamente importantes en cuanto a contenidos relativos a fines, sino también desde el punto de vista de su temporalidad. En ese sentido, el sedimento galeno del término, pese a remitir a un final, al dejar abierta la posibilidad de mejora, siempre alude a una posible repetición, a un tiempo cíclico. Mientras que desde el sentido teológico esa remisión era claramente única e irrepetible, tras la cual el mundo, tal y como lo conocemos, desaparecería y todo sería diferente. Por otro lado, desde la perspectiva del progreso ilustrado se representa como una transición en un tiempo lineal, cuya progresión de hechos nos eleva siempre en escala ascendente.

Pese a la evidente confusión semántica y más que dudosa capacidad explicativa del término, pasa a ser un concepto que estabiliza y da consistencia a la historia, determina sus procesos,

¹⁶⁶ Ibid., p. 249.

¹⁶⁷ Koselleck, R.; Ibid.

otorgando sentido a sus tiempos, bien estabilizándolos, bien agitándolos, calmándolos o animándolos. En ese sentido, Friedrich Schiller la interpreta ya desde la perspectiva de una crisis única que domina la historia universal, donde el Juicio Final lo pondrán los seres humanos. Una crisis que lleva indeleble su marca como cambio o transformación de la historia, de una época, enlazada a su significado médico-político-militar, como cadena de acontecimientos que llevan a un desenlace; teológico, como promesa del último día, como crisis irrepetible; ahistórico, como crisis única y permanente; evolutivo, como cambio que, dependiendo de la transición, llevará a una resolución positiva y a una mejora de las condiciones previas o bien a una resolución negativa y, por tanto, a una regresión o empeoramiento de esas mismas condiciones.

Cuando Jean-Jacques Rousseau se plantea en su *Emile o De la educación* la paradójica cuestión de la educación de un ser humano que es bueno por naturaleza, ámbito donde todos somos iguales, con las mismas necesidades naturales, y que debe seguir siéndolo en una sociedad que le corrompe por vicio, abría la puerta a la idea de crisis como ruptura de la durabilidad del orden social imperante. Así, será el primero que utilice el término en toda la amplitud de la modernidad, es decir, como concepto explicativo filosófico-histórico, como diagnóstico y pronóstico de una época. “*Nos aproximamos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones*”¹⁶⁸.

En Alemania unos años antes, 1744, Johann Gottfried von Herder había sido el primero en emplear el concepto de crisis en un sentido filosófico-histórico cuando reflexiona sobre la evolución moral de la especie humana y sobre la manera en que los acontecimientos ponen en cuestión la esperanza ingenua de un progreso histórico-lineal.

“...«en no pocos aspectos vivimos efectivamente en una crisis tan notable del espíritu humano, ¿por qué no también del corazón humano?», se trataría, en vez de rendir homenaje a un progreso ingenuo, de conocer y ponderar las fuerzas internas de toda historia”¹⁶⁹.

Isaak Iselin polemiza con Herder, interpretando la historia en términos de progreso acumulativo, donde la crisis jugaba un elemento importante en la estela de la esperanza de evolución social, como una transición mediada por el optimismo, ampliamente usada en el ámbito interpretativo de la teoría económica liberal.

Poco a poco, el término pasa a ser reflejo de un futuro histórico que se anticipa como pronosis y profecía. Denis Diderot va a emplear el concepto en ese sentido, en 1771, con motivo

168 Citado por Koselleck, R.; Ibid., pp. 251–252.

169 Ibid., p. 256.

de la disolución del Parlamento de París: “*Estamos cerca de una crisis que desembocará en la esclavitud o en la libertad*”¹⁷⁰, donde ya se hace manifiesto su sentido no vacilante de convocatoria abierta a un momento histórico en el que se pone en juego la solución final para la totalidad del pueblo y “*que ponía en cuestión algo más que la mera constitución política. La alternativa es total, abrazaba la entera sociedad*”¹⁷¹. La crisis como fermento político, como promesa que guía la pulsión del pueblo, como medida de situaciones que exigen solución. La figura de crisis alberga en estos casos tanto la idea de su carácter estructural y repetitivo, como la de crisis última, vinculadas a la idea de perfeccionamiento y progreso moral cuyo epicentro, como decíamos, es la conceptualización del *Emile* de Rousseau.

*“Es el efecto de un malestar semejante al que precede a la crisis en la enfermedad: del interior de la ciudad surge un movimiento de secreta fermentación: el terror produce lo que teme”*¹⁷².

Durante el periodo revolucionario la crisis incluirá en lengua alemana el sentido de desafío histórico. Así el propio Herder hablará de “*nuestro tiempo de crisis*”, que impone la elección entre “*revolución*” o “*evolución*”¹⁷³, donde el concepto de crisis, superando en cierta forma la metáfora médico-forense, no puede afrontar la problemática muerte-renacimiento, sino que apunta a transformaciones a largo plazo que requieren también de una periodificación. Poco a poco, el sentido histórico se independiza de su sentido forense que aún se adivina, por contra, en textos como el de Rothes Blatt, *Fragmento de nuestra recientemente descubierta patología política*, en el que si bien parte del paralelismo médico entre los estadios de la viruela y la fiebre revolucionaria, termina por ampliar sus horizontes lexicográficos, incorporando al concepto la capacidad de deducir sobre alternativas históricas de carácter universal.

*“Con ello, el concepto de crisis adquiere la función de describir, y aun de evocar, una transición histórico-universalmente única, pero también progresivamente consolidada”*¹⁷⁴.

Será en la Guerra de Independencia norteamericana cuando Thomas Paine utilice el concepto en el sentido de umbral histórico para la toma de una decisión definitiva para el curso de

170 Ibid., p. 252.

171 Koselleck, R.; Ibid.

172 Citado por Koselleck, R.; Ibid.

173 Ibid., p. 256.

174 Koselleck, R.; Ibid., p. 257.

los acontecimientos. De esta manera titulará su periódico *The Crisis*, donde comentará los hechos acontecidos durante la contienda, en la que se juega el desafío entre la virtud y el vicio, entre la democracia y el despotismo.

*“La pérdida de las colonias no fue para él una mera consecuencia político-militar, sino la consumación de un Juicio histórico-universal, la caída de la tiranía, una victoria sobre el infierno: la mayor revolución que el mundo haya conocido, feliz y gloriosamente realizada”*¹⁷⁵.

En sentido contrapuesto, Edmund Burke había utilizado la expresión intentando conjurar los mismos acontecimientos que Paine trataba de espolear, pues se los planteaba como antesala de una posible guerra civil europea que podría destruir todos los vínculos sociales sin perder, por ello, su potencial significativo.

*“Siento como si me encontrase en una gran crisis, no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, quizá más que de Europa...la Revolución francesa es lo más asombroso que ha ocurrido nunca en el mundo”*¹⁷⁶.

Podemos observar que si bien la concepción teológica predomina en Paine y en Burke es más bien el sentido médico, ambos lo emplean para plantear alternativas históricas de carácter universal, es decir, asumiendo el nuevo contenido del término.

En este trayecto el concepto de crisis se ha deslizado de manera clara al lenguaje común, mientras que en el lenguaje político se ha convertido en un concepto de pugna.

Para François-René de Chateaubriand sirve para todos los partidos políticos en puja, para todo ser humano implicado en el mundo, pues *“En este momento de crisis, sin embargo, nadie puede decirse: «Mañana haré tal cosa», si no ha previsto qué será ese mañana”*¹⁷⁷. Es el propio porvenir el que condiciona, como futuro anticipado, lo que surge de la acción presente. Henri de Saint-Simon y sus discípulos lo incorporarán también en el marco de su lógica filosófico-histórica. *“La crisis en la que se ve envuelto el cuerpo político desde hace treinta años está fundamentalmente causada por el cambio total del sistema social”*¹⁷⁸.

El concepto de crisis, que funcionará en muchos casos vinculado al de revolución, se convierte, como también verá Arendt, en un concepto político principal en los albores de la

175 Citado por Koselleck, R.; Ibid., p. 253.

176 Ibid., p. 254.

177 Ibid., p. 255.

178 Ibid.

modernidad. Así, como categoría cognitiva primordial, puede servir para analizar la situación crítica ocurrida al tiempo que *“libera –tal es la fe positivista– el previsible y, por lo mismo, también planificable futuro”*¹⁷⁹. De esta manera se vinculará decisivamente a la necesidad de depurar las herramientas científicas disponibles, o bien crear otras nuevas, para poder analizar el fenómeno en toda su relevancia. Una ciencia de la crisis como la que reclama Auguste Comte que, al permitir conocer las leyes de la historia, permitirá entender como sortear las crisis.

*“Esa reorganización total que es la única que puede acabar con la gran crisis moderna consiste, en efecto...en constituir una teoría sociológica apta para explicar convenientemente el conjunto del pasado humano”*¹⁸⁰.

Al invocar la crisis como parte necesaria de la historia, el científico social tiene ante sí la ardua tarea de reconocer leyes universales que permitan diagnóstico, pronóstico y planificación o, lo que es lo mismo, herramientas metodológicas que permitan a las personas abordar la Crisis Final.

*“¡Cuando pasará, Dios, el tiempo de la crisis mundial, y recuperará su universalidad el espíritu de la justicia y del orden!”*¹⁸¹.

Citas como esta dan cuenta del estado de situación del término crisis una vez parecía finalizado el primer experimento revolucionario, pero sin perder la positividad que, como elemento de transición o transformación, contenía de manera que, bien expresaba un cambio de largo plazo, bien el agravamiento temporal de una situación, bien esperanzas escatológicas o temores escépticos.

*“Si el indicador de la actualidad de una crisis es la frecuencia con que se utiliza el término, la Modernidad, podría llamarse, desde comienzos del s. XIX, una época de crisis.”*¹⁸².

Esto quiere decir que, a partir del s. XIX, la crisis mundial abraza todos los ámbitos de actuación humanos. Friedrich Schegel hablará en 1820 de *“la gran crisis de la honda filosofía alemana”*¹⁸³, el Brockhaus lo hará en 1839 de la crisis literaria por la que atraviesa Alemania, Bruno Bauer, un año después, de la crisis general de la teología. La correspondencia del editor alemán

179 Koselleck, R.; Ibid.

180 Citado por Koselleck, R.; Ibid.

181 Ibid., p. 258.

182 Koselleck, R.; Ibid., p. 259.

183 Citado por Koselleck, R.; Ibid.

Justus Perthes ofrece también bastante información en ese sentido. Así, con los decretos de Karlsbad de 1819, hablará de que los Estados alemanes “*habían de superar la crisis interna*”¹⁸⁴ provocando cambios en los diferentes ministerios. Tres años después dirá: “*Habrà más de una crisis antes de que se produzca aquella que finalmente proporciona un sentimiento de seguridad y permite, tanto a los individuos como a los Estados, disfrutar de la posesión*”¹⁸⁵. Como vemos, aquí alude a la propiedad privada como la única manera de curar a Europa de esa enfermedad universal.

Tras la Revolución de julio de 1830, cuyo resultado consideró Heinrich Heine una oportunidad perdida, predice una tremenda crisis para el futuro Estado alemán y unos años después, en 1843, escribe: “*Estamos en vísperas de grandes e importantes acontecimientos; las relaciones políticas empujan a una crisis europea*”¹⁸⁶.

Así como la idea de cambio estructural era predominante en los empleos o usos del término por parte de Perthes, los acontecimientos revolucionarios de 1848 apuntaban a un empleo más situacional del término crisis. En ese sentido un diputado liberal de la Dieta Unificada dirá: “*Hemos atravesado una gran crisis...Se trataba de negarle obediencia al rey...o caer en contradicción con nuestras propias convicciones*”¹⁸⁷. Mientras que desde el bando republicano se alude al término exigiendo la regeneración entera del parlamento, puesto que la república venidera “*Exige nuevos hombres, y como tales debemos presentarnos. Tengo que vivir hasta que tenga lugar esa crisis*”¹⁸⁸.

También Costantin Franz, para documentar las causas históricas del golpe de Estado de Napoleón III, empleará el concepto de crisis en sus diversas vertientes histórico-temporales.

“*Francia no saldrá de esta crisis hasta que no se consume el divorcio que hace lo real verdadero, y, en cambio, reduce las mentiras a su nada. Ésa es la solución o no hay solución ninguna*”¹⁸⁹.

Para Franz el *pathos* de la crisis es la sempiterna disyuntiva entre la siempre cambiante estructura social y los diferentes regímenes políticos que no concuerdan ni se sincronizan, lo que da una legitimidad muy limitada a los gobiernos de turno, haciendo que tiendan a desembocar en una situación de crisis con facilidad.

Como vemos, la crisis había adquirido el carácter de un lugar común, con la extensión a los diferentes ámbitos de la vida, de manera que su uso prolongado tendía a referir tanto a la intensidad

184 Ibid.

185 Ibid.

186 Ibid.

187 Ibid.

188 Ibid., pp. 259–260.

189 Ibid., p. 260.

de la crisis como a la conciencia que de la misma tenían las personas.

Los frecuentes cambios en la cancillería, tras la caída de Bismarck, llevan a un incremento en el uso del concepto “*crisis de cancillería*”¹⁹⁰, vinculado por un lado a simples cuestiones personales, pero también a la idea de camarillas ministeriales, de crisis institucional, que alimentan las expectativas de una crisis política.

De esta manera, se consolida un uso lingüístico que acentúa la crisis como la alteración del equilibrio en cualquier organismo, camino desde el que retorna a la acepción médica del término, ahora más como curación que como simple diagnóstico. A través del regreso metafórico a la medicina se pudo construir la idea de crisis estructural frente a la de crisis coyuntural.

*“En ese sentido, no estamos autorizados para hablar de una crisis política. Todos perciben la enfermiza situación de nuestra vida estatal, y la mayoría teme que algún día terminará mal...podemos estar contentos si una prolongada crisis [Lysis] nos liberase del pernicioso mal”*¹⁹¹.

El idealismo alemán había empleado el concepto de crisis, pero sin otorgarle aún la centralidad que adquiriría en sus sucesores, los jóvenes hegelianos. El salto filosófico de la *praxis* a la acción, desde una crítica que se confronta con una realidad cuyo contenido histórico se traduce como crisis, si bien está dado previamente. Digamos que es un necesario punto de partida.

*“La historia...elevatorá a la libertad que nos ha dado la teoría hasta el poder que le da al mundo una nueva figura...La historia se preocupará de la crisis y de la salida de la misma”*¹⁹².

El empresario hegeliano y protector de Marx, Gustav von Mevissen, muy en la línea de esa nueva filosofía de la historia dirá: “*el reconocimiento de la presencia de un achaque orgánico, cuyas causas todavía no se conocen, o se conocen sólo de manera insuficiente, es el anuncio de una crisis histórica, y hoy, como todas las épocas históricas semejantes, el fundamento de la crisis hay que buscarlo únicamente en la incongruencia entre la educación del siglo y las costumbres, las formas de vida y las situaciones que se dan en el mismo. Si la crisis será una crisis externa, que se consuma a través de trastornos revolucionarios, o si el espíritu de la Humanidad ha llegado a ser lo suficientemente fuerte como para, mediante la fuerza del conocimiento, reorganizar libremente, de dentro afuera, las situaciones*”¹⁹³.

190 Ibid.

191 Ibid.

192 Ibid., p. 261.

193 Ibid.

Esas son las alternativas existentes. Lorenz von Stein realizará un diagnóstico similar de la situación al de Mevissen, al analizar la totalidad de la historia desde la perspectiva del idealismo alemán. Para ello divide la historia europea en dos grandes épocas. Una primera, en la Antigüedad, donde la libertad de posesión se vincula con la falta de libertad en el trabajo, la época de la realeza que nos trae el combate entre trabajo libre y libre posesión y, después, *“La nuestra no es más que el último estadio de ese combate. Toda Europa experimenta el sentido de que esa situación no puede durar, no durará. Poderosos, temibles movimientos se preparan: nadie osa decir a dónde conducirán. Y, en realidad, nadie tiene el derecho de darle en solitario su consigna al futuro”*¹⁹⁴. De su análisis extrae la tercera vía, un fructífero acuerdo entre capital y trabajo, para que el Estado deje de funcionar como mero títere de los intereses del primero, en la perspectiva de la Revolución de 1848 que viene a anunciar un periodo de transición a la sociedad industrial. En su idea dual que, bien nos llevará a la decadencia, bien a una organización justa de la sociedad, pervive de manera latente el elemento escatológico del que hemos hablado.

Johann Gustav Droysen, sin embargo, presenta en 1854 un análisis histórico-universal *“sobre las características de la crisis europea”* que va dejando en parte de lado el elemento teológico, donde afirma: *“Estamos en una de esas grandes crisis que conducen de una época del mundo a otra nueva, como la de las Cruzadas”*¹⁹⁵. En el mismo sentido se expresó Jacob Burckhardt, quien decía que *“En general, las auténticas crisis son raras”*¹⁹⁶, presentando un resumen de la historia universal donde señala el proceso patológico de la crítica. En él señala también las diferentes fases que debe seguir el proceso revolucionario para desembocar en restauración o despotismo. Las crisis pueden ser permanentes, ininterrumpidas, pero, por otro lado, pueden surgir de forma esporádica. Hay crisis fracasadas, pero también crisis fabricadas.

*“Todas las guerras del siglo son sólo partes de esa crisis en la que se sumergen la democracia y el sentido del lucro, la ambición de poder y el utopismo intelectual. Pero la «crisis principal» está aún por llegar, con la confluencia de la técnica, guerras entre los pueblos y revoluciones sociales. «La gran decisión sólo puede venir del interior de la Humanidad»”*¹⁹⁷.

Como podemos extraer de la cita anterior, la antigua metáfora del Juicio Final se convertía en categoría explicativa del pensamiento político-histórico. Así Bruckhardt representa a la

194 Ibid., p. 262.

195 Ibid.

196 Ibid., p. 263.

197 Ibid., p. 264.

perfección la depuración semántica del término crisis como modelo universal de análisis e interpretación en el que se combina la temporalidad de corto y largo recorrido, así como remitir a alternativas radicalmente excluyentes. Al menos fue más prudente que la mayoría de sus predecesores al indicar: *“Es obvio que uno sólo se da cuenta, en suma total, de las auténticas consecuencias...de una crisis verdaderamente importante...una vez que ha pasado un plazo de tiempo, plazo que es proporcional a la magnitud de la crisis”*¹⁹⁸.

Finalmente la pregunta de Nietzsche *“¿Por qué soy un destino?”*¹⁹⁹, encarna en sí mismo el espíritu propio del pensador de la crisis del sentido europeo, cerrando de manera crítica el círculo.

*“Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo gigantesco, de una crisis como jamás la había habido en la tierra, de la más profunda colisión de conciencia, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita...Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora la mentira se la ha venido llamando verdad. –Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la Humanidad, acto que en mi se ha hecho carne y genio”*²⁰⁰.

Pese a su progresivo desarrollo y significación, Koselleck plantea que la crisis no habría podido llegar a convertirse en un lugar común de la modernidad sin incorporar una significación más anclada a la vida diaria, la de las crisis económicas. Estas, que habían sido provocadas en primer término por las secuelas de la guerra, excesos de producción o malas cosechas, a partir de 1857 se darán como crisis integradas del capitalismo mundial.

*“La crisis me tiene en vilo de forma infernal: los precios bajan todos los días. Manchester se hunde cada vez más en la crisis”*²⁰¹.

Esto le escribe Friedrich Engels a Marx el 17 de diciembre de 1857. Como podemos observar, su excitación ante la propagación y posible contagio de la crisis norteamericana es característica. El término crisis se había extendido antes en el lenguaje económico en Inglaterra, ya en el s. XVIII, mientras que en Alemania su utilización data del s. XIX.

198 Ibid.

199 Ibid.

200 Ibid.

201 Marx, K.; Las crisis del capitalismo. Editorial Sequitur, Madrid, 2009, p. 7.

De manera que, en un primer momento, se emplearon otra serie de términos como calamidad, alteración, convulsión, etc., para tratar de captar el recrudecimiento de una situación de necesidad. En 1825 algunos periodistas informan de la amenaza de una crisis que llegaba desde Inglaterra. Un año después se ha generalizado el término en Alemania para referirse a situaciones de bancarrota económica y sus consecuencias.

“«La historia del comercio y de los negocios monetarios» pertenece «desde hace 150 años, igual que la historia de las epidemias a la historia universal. Antes de 1721 [se refiere a las crisis especulativas que por entonces tuvieron lugar en Inglaterra y Alemania] no se habían conocido crisis comerciales; ahora, cada vez son más corrientes, y cuando uno piensa en el futuro, bien puede uno verlo negro»”²⁰².

Desde los años cuarenta del s. XIX el concepto de crisis, matizado por su nuevo y relevante cariz económico, aparece en la gran mayoría de textos de crítica social, al sentir que el mismo resultaba apropiado para analizar todas las emergencias como síntomas de una enfermedad o del desequilibrio de poderes imperante. En ese sentido apunta la definición de Wilhelm Heinrich Roscher: “*crisis, donde la modificación del contenido aspira a modelar una forma modificada. Tales crisis se llaman reformas si se resuelven por la pacífica vía del derecho positivo; si el resultado es contrario a la ley, revoluciones*”²⁰³.

El predominio del contenido económico de la palabra crisis se alzará con fuerza a partir de la crisis de 1856, como decíamos. Esta se había vinculado tanto a la fiebre del oro como a la especulación. Si bien el propio cónsul americano comunicaba a sus colegas de Berlín que “*Se ha investigado la causa de esta crisis por doquier; se ha encontrado en todas partes y en ninguna*”²⁰⁴, aunque tenían claro que se trataba de una crisis de carácter mundial porque las nuevas condiciones capitalistas de producción así lo exigían. Para Michaelis, la crisis de 1857 se diferencia de las anteriores por ese carácter universal y porque fue “*allí donde se produjo, resultado de causas autónomas*”²⁰⁵ y, por ello, totalmente explicable dentro de la historia económica.

El concepto de crisis ganó aparentemente rigor teórico frente a su empleo político o histórico, con la progresiva aparición desde esa fecha de diferentes textos referentes a la historia de las crisis y de las teorías económicas.

202 Citado por Koselleck, R.; Crítica y crisis. Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 265.

203 Ibid., p. 267.

204 Ibid.

205 Ibid.

Pero, como decíamos, en las interpretaciones de las crisis, en cuanto al papel histórico de estas, no hubo diferencias notables entre las lecturas liberal y socialista. Frente a la idea de crisis económica como peldaño en la escalera hacia el progreso, entendiendo que realiza una misión, los socialistas no presentaban un relato aparte de la crisis como fase transitorio-evolutiva.

“Los intérpretes socialistas apoyaban esta tesis, aunque la miseria de la experiencia cotidiana enriquecía su horizonte de expectativas con componentes más escatológicos. Así lo atestigua el empleo, oscilante entre la esperanza revolucionaria y el análisis económico, que Marx y Engels hacen del concepto”²⁰⁶.

Son precisamente Marx y Engels los que convierten el término crisis en categoría central de la Economía Política. Engels, en 1844, en sus *Lineamientos de una crítica de la economía política* centra las crisis en su carácter cíclico como resultado de la *“fuerza sobrante de producción que hace que gente se muera de hambre de pura abundancia”* y que, al tiempo, era la que posibilitaba una esperanza de que *“finalmente diera lugar a una revolución social como nunca haya podido soñar la sabiduría escolar de los economistas”²⁰⁷.*

La extrema vinculación que realizan ambos pensadores de la revolución venidera con la crisis es más que evidente: *“una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero la una es tan segura como la otra”²⁰⁸.* O como dirá en tono más jocoso Engels en 1857: *“La crisis me resultará físicamente tan agradable como un baño en el mar”²⁰⁹.*

De manera que a medida que la realidad de los propios hechos demostraba que esta vinculación no era necesaria o que no necesariamente se cumplía, permitió que la teoría económica de Marx se independizara de su profecía. Sobre la base de esta teoría se superan las anteriores, al ser al tiempo una teoría de la historia y una teoría de la sociedad, en la cual la teoría de la crisis es vital. Así, en *El Capital*, Marx recopilará las contradicciones inherentes al sistema económico como elementos causantes de las crisis constantes, cuya secuencia permitiría una superación absoluta del sistema.

“La crisis real sólo puede exponerse a base del movimiento real de la producción capitalista, de la competencia y el crédito”²¹⁰.

206 Koselleck, R.; Ibid., p. 268.

207 Citado por Koselleck, R.; Ibid.

208 Ibid., p. 269.

209 Ibid.

210 Ibid.

Además, entre los síntomas principales encuentra la escasez crediticia, que es la manera en que la crisis financiera se incorpora al proceso mercadería-dinero-mercadería. Proceso en el que los liberales buscaban el equilibrio y que Marx encuentra alterado en sus tiempos, pues ni las ramas de la producción se encuentran armonizadas ni existe una correspondencia entre las mercancías y el dinero. Cuestionando la Ley de Say, que afirma que la oferta crea su propia demanda (lo que hacía inviable la sobreproducción), Marx plantea que el problema del capital es que no produce para satisfacer necesidades sociales, sino para maximizar el beneficio, incluyendo en este la plusvalía arrebatada a los trabajadores que es proporcional al grado de explotación y dependencia del proletariado respecto del capital.

“...«por debajo de cierto límite...perturbaciones y paralizaciones del proceso de producción capitalista, crisis y destrucción del capital» se hacen inevitables”²¹¹.

De manera que la crisis contiene tanto los momentos inmanentes de su propia superación como la tendencia que lleva a dinamitar los límites del sistema capitalista. Ruptura de límites que permitirá “*«el salto de la Humanidad desde el reino de la necesidad»...«al reino de la libertad»*”²¹².

Como hemos podido observar, el incremento y enriquecimiento progresivo de significados de la palabra crisis corrió en paralelo a su poca claridad o concisión, con excepción de algunos usos científicos. El propio Joseph Schumpeter no le atribuía significado alguno para la Economía Política.

A lo largo de la primera mitad del s. XX aumenta notablemente el uso del término en textos de crítica cultural. Tal es el caso del texto de Paul Valéry sobre la crisis del espíritu.

“Puede que la crisis militar haya terminado. La económica se muestra con toda su fuerza; pero la crisis intelectual, más sutil, y que por su propia naturaleza adopta apariencias más engañosas (puesto que su reino es el reino mismo del disimulo), esta crisis, digo, es difícil que permita captar su verdadero punto, su fase”²¹³.

Edmund Husserl, por su parte, amplía de manera filosófico-histórica el concepto, entendiendo la crisis de las ciencias europeas como una crisis de la humanidad europea. Para él es competencia de la fenomenología la tarea de volver a tender un puente entre una ciencia adicta a los

211 Ibid., p. 270.

212 Ibid., p. 271.

213 Ibid.

hechos como *physis* y la vida en el mundo, de acercar esa brecha generada por Descartes en el *telos* griego.

Recapitulando, en todas las ciencias sociales el término crisis se convierte en concepto clave que permite caracterizar el paso de épocas, el cambio de estructuras, la renovación por la vía de la destrucción. La Ciencia Política, por ejemplo, intenta hacer operativo el término tratando de delimitarlo con conflicto, lucha. En los medios de comunicación el incremento del uso fue notable, tanto como sujeto de la oración como complemento. La ambivalencia se fue adueñando de su empleo y *“Este mismo uso del término puede interpretarse así como síntoma de una «crisis» histórica imposible de determinar con exactitud. Tanto mayor es el desafío para las ciencias a calibrar con exactitud el concepto antes de aplicarlo terminológicamente”*²¹⁴.

214 Koselleck, R.; Ibid., p. 273.

3.3. La problemática relación entre verdad y política.

“Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas”.

Friedrich Nietzsche

“No fueron los que inventaron la mentira (pues la mentira nunca fue inventada sino que nació por reflejo necesario de la invención de la verdad), sino los que inventaron la palabra. La palabra, que había nacido sólo para ser ficción –ilustración imaginaria con la que los hombres podían repetirse en simulacro sus acciones, sentados al fuego– se hizo madre de engaños cuando se la erigió en decidora de verdades”.

Rafael Sánchez Ferlosio

“La veracidad en las declaraciones es el deber formal del hombre hacia cada cual, por serio que sea el perjuicio que esto le pueda causar”.

Inmanuel Kant

“La primera de todas las fuerzas que dirigen el mundo es la mentira”.

Jean-François Revel

Como hemos comentado en la introducción, no podemos desconectar la crisis económica que, como vimos en el punto anterior, tendió a concentrar el significado de la palabra crisis en el siglo pasado y de manera indiscutible en el presente, de la crisis política o de representatividad, cuyo sentido vimos fue, al menos en un orden lexicográfico, anterior y que parece nos sigue costando representar más allá de la idea de trono vacío por conquistar, de un espacio que entonces se abre nada más que a la sempiterna posibilidad de lo mismo.

“Cuando los dioses antiguos se retiran, los tronos vacíos claman por un sucesor, y con habilidad, y aun sin ella, cualquier manojito de huesos perecedero puede verse elevado a la sede vacante”²¹⁵.

Porque desde esa perspectiva se entenderá siempre la política como cálculo y estrategia para la victoria. De esta manera es como la mentira se vuelve instrumental para la palabra y hace de la verdad un trapo sucio que siempre es posible descontar a la factualidad de los hechos o de unas

215 Dodds, E. R.; Los griegos y lo irracional. Editorial Alianza, Madrid, 2006, pp. 226–227.

interpretaciones imparciales dentro de nuestras posibilidades que, al ser opiniones, no pueden ser constitutivas de ninguna verdad absoluta, omnipotente. No puedo renunciar a ser yo ni tampoco a mis intenciones, que se muestran en mis palabras y mis acciones, cuando no eluden que su significado siempre estará por cerrar, que no pueden albergarse en sí mismas, siempre requerirán de la interpretación y el juicio, en definitiva, de la alteridad. No hay verdad ni sentido más allá de nuestra comunicación que, para ser significativa, debe partir siempre de una intención no oculta. Sabemos y no podemos olvidar que otorgar sentido es un requerimiento humano que antecede a toda aspiración cognitiva e incluso filosófica, y de esta manera es como la condiciona, pero nunca en el sentido de que eso signifique ninguna determinación ni un mal nombrar originario, ese “mal paso primitivo” que parece ser el sempiterno punto de arranque de la representación. Si bien es cierto que pretendemos dotar de sentido a nuestras palabras, bien lo es también que, a priori, eso no tendría por qué resultar problemático. No habrá comprensión en la ciencia si no la hay fuera de ella, en el arte, en la política, en cada uno de nosotros. Un sujeto que al intentar hablar sobre las cosas que acontecen dice el ser, marcado por su propia esencia, el tiempo y el discurso.

La mentira ha sido uno de los elementos centrales para entender la crisis de representatividad que vivimos. Las denominadas “mentiras de la crisis” podrían trazar perfectamente el relato desde los citados brotes verdes, como los del ingenuo protagonista de la maravillosa novela *Desde el jardín*²¹⁶, que se plantean como metáfora florida pero, esta vez, cargada de intención, vinculada a una supuesta racionalidad política y a mucha prepotencia, hasta las actuales medidas políticas de corte electoralista del gobierno del PP que pretenden mostrar la realidad de una mejora y un cambio que, más allá de ayudas clientelares y coyunturales, está muy lejos de traducirse en cambios reales para la población.

Así, en el contexto de un clima donde se impone por doquier la creencia de que una gestión económica eficaz es la máxima obligación, casi la única, del gobierno en el poder, desde ese gobierno se trata de mostrar cómo estamos gracias a esa gestión, que parece obviar toda la corrupción destapada en los últimos tiempos, saliendo de la crisis. La evolución positiva del PIB en los cuatro trimestres correspondientes al año 2014 se presenta entonces como resultado de esa buena gestión, algo que a día de hoy resulta difícil de sostener con una deuda que pronto superará el 100% del PIB. Pero ¿a qué crisis se refieren?, ¿exclusivamente a la de los grandes números?, ¿son esas grandes cifras macroeconómicas representativas del descontento social existente?, ¿conseguirán acaso devolvernos lo que hemos perdido?, ¿es ese nuestro objetivo?, ¿o va más allá?

216 En ella su ingenuo protagonista, Chance, cuya vida se había desarrollado en su totalidad en el interior de una finca y de su jardín, al que aplica sus cuidados, al salir al mundo exterior causa furor y su opinión llega a influir de manera sorprendente en el curso de los acontecimientos políticos, cuando en realidad hablaba sencillamente de su jardín.

En cualquier caso, incluso desde esa perspectiva simplificadora, ¿no es cierto que las macrocifras siguen en buena medida estancadas y su evolución no es suficiente como para plantear una recuperación económica? En caso de que la hubiera: ¿Está relacionada con las políticas de austeridad aplicadas por el PP? ¿Tiene que ver el uso interesado de los datos acaso con nuestro tema, con la mentira en política?

Durante la crisis del petróleo de los años treinta, Keynes pretendía salvar la economía capitalista mediante una intervención del Estado que respetara la libertad de las personas, para poder solventar los problemas de un mercado a la deriva. ¿No está, en el mejor de los casos, dentro de esa misma lógica del bienestar la pretensión de algunos de nuestros gobernantes o candidatos a? El resto también miran por el bienestar, pero el de los suyos. Por poner un ejemplo de esta tozudez interpretativa, la teoría del decrecimiento que se ha desarrollado en algunos ámbitos académicos y sociales en los últimos años, muy vinculada a una teoría ecológica y económica que cuestiona la producción y el consumismo como base de las relaciones humanas y con el medio, pese a su relevancia, ha tenido poca cabida en los discursos oficiales y menos incluso en la práctica.

Nuestro objetivo en este epígrafe es, por lo tanto, analizar la problemática relación heredada entre mentira y política, que será el tema de nuestras siguientes reflexiones, tomando como referencia dos textos de Arendt: *Verdad y política* y *La mentira en política*, así como textos de otros autores que tratan un tema que, sin embargo, parece que siempre se escapa al discurso y a nuestra capacidad de entender. De manera que acaba convirtiéndose en un rompecabezas donde verdad y mentira son ya variables siempre vinculadas a su eficacia, a su capacidad de dirimir, de saldar sus cuentas con el destino. La “financiarización de la mentira” como la llamaría Toni Negri.

De hecho, como plantea Jean Francoise Revel, resulta curioso y paradójico que en la sociedad de la información en la que, aparentemente, nunca nos habíamos encontrado en mejores condiciones para tomar decisiones políticas, económicas y sociales, por la base científica y de conocimiento que le sirven de soporte, no parece que ni de lejos sea así.

“No obstante, la impotencia de la información para iluminar la acción, o, incluso, simplemente la convicción, sería una desgracia banal si no fuera consecuencia más que de la censura, de la hipocresía y de la mentira”²¹⁷.

Al comienzo del ensayo de Arendt que pone en cuestión los términos de nuestro epígrafe, la autora afirma: “*El tema de estas reflexiones es un lugar común. Nadie ha dudado jamás que la verdad y la*

217 Revel, J. F.; El conocimiento inútil. Editorial Planeta, Barcelona, 1989, p. 8.

política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y demagogos sino también para la del hombre de Estado. ¿Por qué?”²¹⁸.

El inicio de las oraciones, encabezadas por las palabras “jamás” y “siempre”, da cuenta de la manera radical con que Arendt aborda el problema, que engarza con el relato de lo que denominó la tradición política occidental y que será el siguiente punto que trabajemos dentro de este capítulo.

El susodicho ensayo, *Verdad y política*, parte de la controversia surgida en torno a su texto *Eichmann en Jerusalén*. Controversia que acaba remitiendo al problema más elemental de la mentira en política como parte esencial de la tradición política occidental. Para analizar una controversia presente, en relación a una de sus publicaciones, remite a una polémica universal. Este ensayo se complementa con *La mentira en política*, escrito que intenta explicar las derivas de la política exterior norteamericana en el sudeste asiático, a través del análisis de los denominados *Documentos del Pentágono*, donde se ponía al descubierto el empleo de la mentira en política por parte del gobierno norteamericano con el objetivo principal de engañar a la ciudadanía y alinearla con la interpretación de una realidad política que muy poco o nada tenía que ver con lo que ocurría realmente en la región, como explica de manera detallada la alemana.

El primero de los textos, *Verdad y política*, podríamos dividirlo a efectos del análisis en varias partes: una primera que aborda la complejidad de la relación entre verdad y política (por esa aparente hostilidad originaria), pero intentando destacar la relevancia de la verdad para la política, una segunda parte en la que se plantea la relación inherente, la complicidad, entre mentira y política y una última parte en que los límites establecidos van perdiendo su estabilidad para poder mantener la distinción entre verdad y política, al tiempo que trata de salvar a esta última de la mentira. Para Arendt es importante la capacidad de establecer distinciones, matices que nos ayuden en la tarea de la comprensión. Por ello el problema de la contaminación terminológica es, dentro de su pensamiento, esa confusión que no nos permite diferenciar claramente.

Arendt prosigue el análisis con sus reflexiones acerca del *adagio* latino modificado “*Fiat veritas et pereas mundus*”²¹⁹, cuyo sentido, si lo tomamos literalmente, aunque se entiende mejor, según Arendt, que el *adagio* original (*Fiat justitia et pereas mundus*), se desmembraría al destruir el mundo, único espacio donde tiene sentido la discusión sobre la verdad. Porque la verdad obviamente no tiene sentido más allá del mundo. Su lado contrario, partir de la mentira, es problemático porque sabemos que asumir de partida el provocador enunciado arendtiano podría

218 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 347.

219 Ibid., pp. 348–349.

poner en peligro tanto el ámbito de la verdad como el de la política, pues supondría tener que reconocer en la esencia misma del poder la falacia, así como en la de la verdad su impotencia. ¿La exigencia de palabras verdaderas a nuestros gobernantes tiene algo que ver, o puede entenderse como contradictoria, con la idea generalizada de que la mentira es, en sí misma, la quinta esencia de la acción política?, ¿son, por tanto, las mentiras unas simples herramientas del lenguaje humano?, ¿tal vez incluso las únicas palabras que, al negar lo dado, son capaces de transformar el mundo? Pero, ¿qué es lo dado?, ¿lo que se entiende comúnmente como verdad?, ¿acaso la mentira es parte subyacente a nuestro comportamiento, a nuestro lenguaje?, ¿es la mentira política?, ¿es la verdad antipolítica?

Con estas preguntas arranca nuestra disertación, pero también con las que le lanzáramos a Arendt: ¿No es más cierto que no podemos nombrar la mentira como antítesis de la verdad y extrapolarla a toda época y condición, con su acento moderno, sin hacer de su relación inequívoca con la política una fatalidad? ¿Es esta fatalidad propia de la tradición política occidental o también de su pensamiento? Una política que parece sigue queriendo el bien pero también parece que lo quiere mal, aunque necesariamente insista en presentarlo como bien. ¿No es precisamente eso la mentira en política? Tanto por exceso como por defecto, una mentira que poco o nada tiene que ver con el significado de las cosas. Frente, en el mejor de los casos, a una administración de las cosas para las personas, la política como espacio donde está en juego, como decíamos, sencillamente, el cuerpo, la vida. Donde, por tanto, como en el caso de Sócrates en Atenas, si nuestras palabras van más allá ponen en riesgo, en juego, nuestra propia continuidad biológica. O donde, como en la modernidad, la interpretación más allá de los hechos mismos enlaza y sigue a la interpretación, es ya siempre un reinterpretar, desdeñando en muchos casos la factualidad de lo ocurrido si no se adapta a los esquemas previos con que la experiencia pretende ser comprendida y, por último, llevándosela por delante.

Así, también Arendt tendrá que decir al final de su ensayo: *“Hablé como si el de la política no fuera sino un campo de batalla de intereses parciales y conflictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio. En resumen, trate la política como si yo también creyera que todos los asuntos públicos están gobernados por el interés y el poder, que no existiría un campo político si no estuviéramos obligados a atender a las necesidades de la vida”*²²⁰.

¿De dónde viene ese punto de partida propio de la *realpolitik* en el campo donde precisamente se debaten los asuntos centrales de la política? ¿Por qué ese inevitable vínculo con la mentira del que tenemos que partir?, ¿tiene que ver con el dos-en-uno del pensamiento que Arendt

220 Ibid., pp. 401–402.

rescata del discurso socrático?²²¹, ¿o, tal vez, con la justificación de la mentira (como imposición de la verdad) en la República de Platón?, ¿será acaso de la duda cartesiana? y ¿qué tiene que ver Spinoza con toda esta maraña de buenas voluntades desviadas?

Gabriel Albiac, por su parte, introduce sus reflexiones sobre la mentira con el debate entre Kant y Benjamin Constant sobre la existencia de un derecho a la mentira, donde el valenciano acaba sosteniendo con Constant que la mentira es precisamente la que asegura el pensar. Y, por tanto, condición necesaria de toda política.

“Y la filosofía no es, como soñará todo idealismo, disciplina de la verdad, sino meditación en la paradoja constituyente del mentir: lengua de la inmanencia”²²².

Derrida trazó los lineamientos para una historia de la mentira, que Nietzsche denominaría la historia de un error (el del mundo verdadero), siguiendo también los textos de Arendt y cuestionando precisamente la posibilidad de un autoengaño que le parece central en las reflexiones arendtianas en *Verdad y política*. La posibilidad de engañarme a mí mismo supondría la posibilidad de desdoblarme y, solamente entonces, poder ejecutar una imposibilidad, engañarme a mí como si no fuera yo. Una contradicción en los términos para el francés. Este reflexiona también sobre el error, que puede resultar tan engañoso (e incluso nocivo) como la mentira, pero no tiene ni de lejos la misma connotación. En ese sentido concuerda con Arendt.

“Esta capacidad activa y agresiva se diferencia claramente de nuestra pasiva inclinación a ser presa del error; de la ilusión, de las tergiversaciones de la memoria y de cuanto pueda ser responsable de los fallos de nuestro aparato sensitivo y mental”²²³.

Habría que decir que en la modernidad es precisamente el intentar eliminar el error, la contingencia de los acontecimientos, lo que sostiene la verdad como imperativo y la mentira como necesidad, colocándolas en el centro de los asuntos políticos. El recorrido de Derrida no tiene desperdicio y me parece que su punto de partida nos sitúa en un laberinto cuya salida es siempre una nueva entrada, un *input*.

221 Aunque Arendt deja claro que ese diálogo silencioso que tiene lugar en el pensamiento “*es entre yo y mi ser, pero no entre dos seres*”.

222 Albiac, G. (2012). De un mentir sagrado, o el juego del diablo. La ilustración liberal: revista española y americana, Nº 51, p.12.

223 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 13.

“Pero sería difícil, y me atrevería a decir imposible, probar que lo he dicho adrede y lo señalo solamente para anunciar desde ahora una hipótesis: que, por razones estructurales, siempre será imposible probar, en sentido estricto, que alguien ha mentido, aún cuando se pueda probar que no ha dicho la verdad. Jamás se podrá probar nada contra alguien que afirma: «me equivoqué pero no quería engañar y lo hice de buena fe»”²²⁴.

Pseudos, imagen ficticia, falsa, una copia parecida, inauténtica, prefijo de, nunca puede ser la mentira en sí. En el lenguaje griego, actuando como prefijo de una realidad que no trata de ocultar, no tiene esa connotación que ya se escucha en la voz inglesa, en la que se vincula de manera clara a no decir la verdad, a mentir. La carga jurídica de la prueba siempre contará con su excepción, como inversión de la carga, alterando así el *onus probandi*, considerado como regla o norma habitual del derecho. De esta manera se puede omitir la presunción de inocencia. Se parte de la mentira. La mentira como forma espectral que nace de la no aceptación de nuestra propia condición.

Pero como pensaba Arendt, en circunstancias normales, la persona que miente se verá frustrada por la realidad que trata de modificar, pues *“por amplio que sea el tejido de falsedades que un experto mentiroso pueda ofrecer jamás resultará suficientemente grande aunque recurra a la ayuda de las computadoras para ocultar la inmensidad de lo fáctico”*²²⁵.

No es de extrañar, en esa línea estratégica de pensamiento, que a un autor como Jonathan Swift, celebre por su novela *Los viajes de Gulliver*, crítica que encierra la posibilidad de otros mundos posibles, imaginarios, se le atribuyera precisamente un texto sobre la mentira en política, titulado *El arte de la mentira en política*, que solo siglos después se descubriría que no era suyo, sino del escocés John Arbuthnot. Como sabemos, en el texto de Swift los Houyhnhnm, aquellos corceles que habitaban una de las islas mágicas imaginadas por el autor inglés, no conocían la mentira ya que habían llegado a dominar el instinto por medio de la razón, lo que les impide decir la cosa que no es. Aquellas bestias que nunca mienten, como definiría Albiac el concepto de verdad humana en el idealismo alemán.

Como vemos en algunas de las formas de abordar el problema de la mentira en política, el tema dista de ser claro, si bien las diferentes maneras de afrontarlo no pueden eludir que siquiera una comprensión del ser humano desde la perspectiva de perseverar en la existencia (perseverar en el ser que diría Spinoza) pueda burlar la problemática de que esa existencia pueda estar completamente desvinculada de lo que era esencial, básico, para Heródoto: decir lo que es. Si, por

224 Derrida, J. (1995). Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

225 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 15.

el contrario, tomamos literalmente, como punto de partida, las palabras de Heráclito: “*La naturaleza de las cosas tiene por hábito el ocultamiento*”²²⁶, el mundo se vuelve frágil e incluso líquido. Momento en que decir lo que es y no decir lo que es, verdad y falsedad se dan de la mano y se funden en esa modernidad neta y fantasmagórica donde, como finalidad y como resultado, acaban con toda posibilidad de mediación.

Sin embargo, decir lo que es pasa en muchas ocasiones por decir lo que fue y, en otras tantas, vincular ese fue con un será. La problemática de la mentira entronca con la idea de entender la acción política sujeta a la relación medios-fines en el tiempo donde, por tanto, las mentiras pueden verse como medios para un fin más elevado, “*proteger las condiciones para la búsqueda de la verdad*”²²⁷. ¿Es ese verdaderamente el problema que nos preocupa?, ¿son verdad y mentira las categorías políticas por excelencia?, ¿existen verdades universales como, en su reverso, mentiras totalizantes?, ¿hay mentiras útiles, bellas, al igual que verdades problemáticas que es mejor tergiversar o, simplemente, no revelar?, ¿puede ser la mentira, en ocasiones, el único medio de garantizar la verdad?

En la interpretación realizada por Arendt, pronto nos topamos con la relación que se establece en Platón entre la persona que dice la verdad y la ciudadanía, que no se puede expresar o comprender con el *adagio* latino (“*que se haga la verdad y pereza el mundo*”) y que, de alguna manera, tampoco Platón explicita bien, pues no presenta la verdad sujeta a enemigos exteriores ni tampoco la aquiescencia de la ciudadanía por la mentira. ¿Por qué entonces ese peligro para la vida allá donde se dice la verdad? La comparación forzada con un Thomas Hobbes al que solo se muestra convencido de verdades indiferentes, como las verdades matemáticas, revela una diferencia notable con Platón que, por contra, buscaba la verdad en aquellos asuntos cruciales para la vida política. “*...la crisis y el escepticismo son superados, la terrible pesadilla desaparece, y las últimas páginas del Gorgias dejan resonar el grito de victoria. La crisis le ha sido beneficiosa porque a través de ella, ha conquistado la verdad que se halla en el centro de su doctrina sobre el Estado: el político debe ser filósofo*”²²⁸.

En el texto, pese a ese primer planteamiento del que podemos extraer que la verdad es fundamentalmente dar testimonio de, pasa, justo a posteriori, a complicar la definición con la inclusión de una nueva dicotomía, la que desarrolla entre la verdad de hecho y la de razón. Para la

226 Citado por De Lucas, J.; Introducción. En Castillon, F., Becker, R. Z., Condorcet, M. J.; ¿Es conveniente engañar al pueblo? Editorial Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. XI.

227 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 349.

228 Colli, G.; Platón político. Ediciones Siruela, Madrid, 2008, p. 63.

autora alemana es la diferencia esencial entre el mundo antiguo y la modernidad en relación a la verdad. Se traza a partir de una manera de pensar que asume que la verdad no puede ser dada ni tampoco revelada sino que, como ya hemos comentado en boca de Leibniz, es producida en el seno de la mente humana. Verdades matemáticas, científicas y filosóficas que, desde ese momento, quedarán asignadas a la verdad de razón, distinta de la verdad de los hechos. Estas verdades son entendidas como proposiciones donde la definición del sujeto determina el predicado y se basan tanto en el principio de identidad como en el de no contradicción, base de la lógica occidental. Sin embargo, según la autora alemana, es la verdad de hecho, aún más frágil que la propia verdad de razón, la que más nos importa para los asuntos políticos.

Vinculada a esta separación esencial y con el nacimiento de las ciencias modernas se desarrolla en paralelo la idea de pasar a considerar la mentira como falta grave, que llega con la moral puritana y que pronto degenerará en la hipocresía por norma, en la persecución y el terror. Mientras que Platón, si bien había distinguido entre el error y la mentira, entre, por decirlo a su manera, el error voluntario y el involuntario, fue mucho más duro con la ignorancia que con la mentira, de lo que podemos deducir que la mentira no significaba todavía gran cosa en el campo de los acontecimientos políticos.

Sin embargo, Arendt dice que esa separación entre verdades de hecho y verdades de razón guarda cierta relación con el mundo antiguo y con la separación entre la forma de vida del filósofo, y su verdad, de la de los ciudadanos, representada por Platón en el *Gorgias* como la bifurcación entre la comunicación bajo la perspectiva del diálogo y la de la retórica. La verdad racional que como indicaba la anterior cita de Colli, Platón había situado en el centro de su doctrina política, se aleja de los asuntos humanos, de la pluralidad de la vida en común, para ubicarse en la soledad del filósofo. Mientras que la verdad factual, al ser el testimonio de acontecimientos y circunstancias en las que muchas están implicadas, es una verdad política por naturaleza. Por ello fue, según Arendt, la mengua en importancia de la opinión la que otorgó al conflicto, en buena medida, su intensidad porque, según pensaba por ejemplo James Madison, el poder descansa fundamentalmente en la opinión. Esa forma de poder comunicativo del que Arendt también fue en esencia partícipe.

El salto a la modernidad le resulta significativo, pues si bien mantiene la tensión entre razón y opinión, la fuerza se ha desplazado, ya que existe una cierta nota grácil en ese compartir el discurso y la opinión como algo significativo, pero al tiempo se asume la impotencia y fragilidad de la razón. Así dirá Gotthold Ephraim Lessing: “*Deja que cada hombre diga lo que cree que es verdad y deja que la verdad misma quede encomendada a Dios*”²²⁹.

229 Citado por Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 358.

Llegamos a un Spinoza que aún albergaba confianza en la razón y que, según Arendt, recibe de manera errónea el apelativo del adalid de la libertad de palabra. Pues si bien decía que al no poder evitarse la libertad de pensamiento, su prohibición solo podía derivar en seres que mentían por naturaleza, no vinculó la expresión de ese pensamiento a su foro público y situó entre las virtudes del filósofo la capacidad de ocultar sus pensamientos y callarlos frente al común de la ciudadanía (ese gusto por el secreto del que hablaría Derrida), incapaz de esa contención propia de aquel que es capaz de gobernar sus pasiones. En Spinoza perseverar en el ser, relación de fuerzas en el campo del tiempo, traducido modernamente como sociología del riesgo, es siempre como evitar las trampas que me tiende el destino a través de la ocultación convertida en norma, aquella que me blinda. Por contra Kant pensaba que *“el poder eterno que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en público lo priva a la vez de su libertad para pensar”*²³⁰, lo que para el pensador alemán era, en cierta manera, una simple medida correctora del error cartesiano.

Según Madison, que aún daba importancia a la distinción entre estos dos tipos de verdad, la transición de la verdad hacia la opinión es crucial, pues supone el paso de la persona en singular a las personas en plural. De esta manera la propia fuerza de la opinión se sostenía en el número de gente que mantenía una misma verdad.

En el recorrido de Arendt nos topamos con la modernidad, donde el antagonismo entre las opiniones filosóficas y la opinión popular aparentemente había desaparecido, pues ni la verdad religiosa ni la filosófica jugaban un papel destacado en los asuntos humanos pero, sin embargo, encuentra un salto parecido en la confrontación entre verdad factual y verdad política. Desde su perspectiva, se ha tendido a desdibujar su delimitación y confundir hechos puros y duros con meras opiniones que, por tanto, se podían cambiar fácilmente por otras.

*“Lo que aquí se juega es la propia realidad común y objetiva y éste es un problema político de primer orden, sin duda”*²³¹.

Es por ello que Arendt reabre el debate entre verdad de hechos y verdad de razón, y de nuevo remite a Platón, cuyo filósofo se ve enfrentado a ver esparcida su verdad entre las opiniones de este mundo, porque *“La verdad filosófica, cuando entra en la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido...no sólo un paso de un tipo de razonamiento a otro sino de un modo de existencia humano a otro”*²³², al menos desde la interpretación de Platón. Frente a esa verdad,

230 Ibid., p. 359.

231 Arendt, H.; Ibid., p. 362.

232 Ibid., p. 364.

la verdad de hecho, como decíamos, la entiende como enteramente política, pues siempre está dando cuenta de otras personas, necesita de las opiniones que, como bien plantea Arendt, no son la contraposición, sino el complemento de la verdad de hecho. No quiere identificar con ello verdad factual y opinión, pero si recalcar la relevancia de una verdad fundada en datos elementales, hechos, que son, por definición, indestructibles. Así como la opinión se afirma mediante la persuasión, la verdad guarda en sí un elemento coactivo, pues está más allá de la opinión y el consenso.

“Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual”²³³.

En ese sentido se pregunta Arendt, en una versión completamente moderna, si los hechos existen independientemente de las interpretaciones. *“¿Acaso generaciones enteras de historiadores y filósofos de la historia no han demostrado la imposibilidad de establecer hechos sin una interpretación, ya que en primer lugar hay que rescatarlos del puro caos de acontecimientos (y los principios de elección no son datos objetivos) y después hay que ordenarlos en un relato que se puede transmitir sólo dentro de cierta perspectiva, que no tiene nada que ver con los sucesos originales?”²³⁴.* Y que estas, a su vez, se pueden ver entrelazadas con la mentira porque el historiador/a, probablemente más que ningún otro científico social, sabe de la fragilidad de los acontecimientos ante las embestidas, tanto de las mentiras individuales como de aquellas otras que provienen de grupos, naciones u otras agrupaciones de intereses, que pueden o bien transformar los hechos o, simplemente, dejarlos caer en el olvido.

Sin embargo, esta necesidad de narrar históricamente no puede justificar las motivaciones que llevan a borrar la separación, la línea divisoria entre hecho, opinión e interpretación que se produce en la modernidad. Parece que por momentos la confusión entre intención y sentido se hace, como ella misma critica, palpable en la autora alemana.

Posteriormente Arendt, para remarcar la tozudez de los hechos frente a la mentira, cita la anécdota de George Clemenceau que, al ser interrogado sobre su visión de los sucesos acontecidos para los historiadores del futuro, dirá: *“Eso no lo sé, pero sé con certeza que no dirán que Bélgica invadió Alemania”²³⁵.* Porque para poder modificar de esta manera los hechos sería necesario contar con un monopolio del poder a escala absoluta, que permitiera una transformación total de lo

233 Ibid.

234 Ibid., p. 365.

235 Citado por Arendt, H.; Ibid.

acaecido.

La posibilidad, si cabe remota, de que alteraciones de la realidad tan claras se hubieran producido o al menos se hubieran pensado, lleva a Arendt de nuevo *“a la sospecha de que puede ser propio de la naturaleza del campo político estar en guerra con la verdad en todas sus formas; por consiguiente, volvemos a la pregunta del motivo por el que incluso un compromiso con la verdad de hecho se siente como una actitud antipolítica”*²³⁶.

De esta manera, se plantea que el problema puede radicar en la comprensión del concepto. Pues la verdad de hecho, como antagonista de la verdad de razón, no es a priori antagonista de la opinión, si bien es cierto que cualquier forma de verdad difiere de la opinión, al menos en las formas en que aseguran su validez.

Así, como decíamos, Arendt concibe la verdad de razón como despótica en el sentido de que está más allá de toda opinión. Lo que Merciere de la Rivière expresó de la siguiente forma: *“Euclides es un verdadero déspota, y las verdades geométricas que nos transmitió son leyes verdaderamente despóticas”*²³⁷. Asumiendo el poder de esas verdades Van Groot, intentando limitar el poder absoluto, dirá *“ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no hagan cuatro”*²³⁸, dando cuenta de la fuerza despótica de la verdad frente al poder político.

Es por ello que desde una perspectiva política, la verdad, en cualquiera de sus formas, se puede presentar con un carácter despótico, aquel precisamente que los gobiernos tiránicos temen y combaten. Combate pírrico pues *“los hechos inoportunos son de una tozudez irritante que nada puede conmover, exceptuadas las mentiras lisas y llanas. El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la misma esencia de la vida política”*²³⁹.

Esto se deriva de que nuestra esencia política es representativa, haciendo presente aquello que está ausente, donde capacidad de *“ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy...y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más validas mis conclusiones, mi opinión”*²⁴⁰. El pensamiento ampliado, el ser ampliado o, incluso, la identidad ampliada, en palabras de Roiz. Lo que distingue Arendt claramente del fenómeno de la empatía, al que ya nos hemos referido en la metodología, que entiende como una imposibilidad y un exceso del discurso. Para ello es necesario, en cualquier caso, desechar en buena medida los intereses privados porque *“la calidad misma de una*

236 Arendt, H.; Ibid., p. 366.

237 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 367.

238 Ibid., pp. 367–368.

239 Arendt, H.; Ibid., pp. 368–369.

240 Ibid., p. 369.

*opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad”*²⁴¹.

Sin embargo, a diferencia de la verdad de razón, la verdad de los hechos debe configurar opiniones, pero *“estas verdades nunca son oscuras aunque tampoco son transparentes, y está en su naturaleza misma la capacidad de soportar una dilucidación posterior, así como en la naturaleza de la luz está que soporte el esclarecimiento”*²⁴². Esto se debe a que, en realidad, no tenemos razones definitivas para determinar por qué los hechos son lo que son, debido a su pertinaz contingencia. Si la esfera de la opinión puede ser clara y aportar una guía, la de los hechos no lo es. Esto se fundamenta en que, en realidad, no existen razones conclusivas para que los hechos sean como son, cargados como están de contingencia, de accidentalidad. La facticidad pura es irracional. A la hostilidad frente a la contingencia otorga Arendt relevancia en muchas filosofías premodernas, lo que se acentuó en la modernidad en la que se idearon toda clase de argumentos vinculados a la necesidad, ya sea una dialéctica del espíritu o de la materia, hasta la idea de una naturaleza humana invariable y conocida sobre la que se podían aplicar las teorías y modelos.

*“...cada secuencia de acontecimientos se ve como si las cosas no pudieran haber sido de otro modo, pero eso es una ilusión óptica, o más bien existencial: nada podría ocurrir si la realidad, por definición, no destruyera todas las demás potencialidades inherentes, en su origen, a toda situación dada”*²⁴³.

Por ese mismo motivo, Arendt nos transmite que la verdad de hecho es tan vulnerable, al menos, como la verdad de razón, pues depende del testimonio de personas que, hasta habiendo presenciado el acontecimiento, podrían transmitirlo voluntaria o involuntariamente deformado.

*“En la medida en que la verdad de hecho está expuesta a la hostilidad de los que sustentan la opinión, es al menos tan vulnerable como la verdad filosófica racional”*²⁴⁴.

Así, vemos como se producen los primeros giros y complicaciones del discurso arendtiano. Primero se encarga de demarcar las diferencias entre la verdad y la política, que se desentienden porque pertenecen a instancias diferentes. La verdad es externa a la política. El planteamiento se complica porque la verdad de hecho guarda cierta comunidad con la opinión. Desde ahí el punto de anclaje tiene que ver con la evidencia de los hechos, así como con el carácter coactivo de la verdad.

241 Ibid., p. 370.

242 Ibid.

243 Ibid., p. 371.

244 Ibid., p. 372.

Pero de nuevo vuelve a dar una vuelta de tuerca a esta relación, introduciendo una doble politicidad inherente a la verdad, aquella unidad entre verdad de hecho y política pero también una relación importante de esta última con la verdad racional, a través del caso de Sócrates, de su ejemplo. Pero al tiempo, para demostrar la fragilidad de la verdad racional para la política, Arendt cita la famosa opinión socrática “*es mejor padecer el mal que hacerlo*”²⁴⁵, opinión filosófica que trata de influir en la vida de los humanos siendo, por tanto, política. Es según Arendt el único juicio filosófico de estas características junto, tal vez, al imperativo categórico de Kant que se basa también en el axioma de no contradicción y que en el pensador de Königsberg tiene como contrapartida el mal radical.

Sin embargo, es conocido el excursus de Platón en *La Republica*, dirigido a mostrar la incapacidad de Sócrates para que sus opiniones resultaran convincentes para la gente e incluso para sus propios discípulos. Como sabemos el argumento principal de Sócrates, pese a todo, es que para el ser humano es mejor y más sencillo estar en confrontación con cualquiera, es decir, con todo el mundo, antes que consigo mismo. Es mejor no tener aceptación que contradecirse en fuero interno.

Arendt plantea que esta verdad socrática era apolítica por naturaleza al referir a la verdad del filósofo, y a “*los preceptos éticos derivados del hombre en singular; ya sean socráticos, platónicos o cristianos*”²⁴⁶. Es por ello que el filósofo, al observar que su verdad se impone con dificultad, puede llegar a la conclusión de que esa verdad es absolutamente impotente. Sin embargo, también podría ocurrir lo contrario, pues existe la tentación de que esta verdad pudiera ser seguida con vehemencia y llegar a generar una de esas tiranías de la verdad que, como dice Arendt, conocemos a través de algunas utopías de la omnipotencia modernas. Y suponiendo que no tuvieran que valerse de la violencia para sostenerse, su mantenimiento dependería entonces de su asunción, desde la opinión, de una mayoría. De nuevo la verdad objetiva debería transformarse en opinión.

Así, por ejemplo, en relación a la verdad sobre la igualdad entiende Thomas Jefferson que la importancia radica, no en situarla como una verdad evidente y suprema, sino que para que pueda ser políticamente relevante debe estar basada en las opiniones. Es por ello que la igualdad a través de elementos externos a la propia condición mundana, ya sea Dios, la muerte o la naturaleza, no pueden erigirse como tal, al encontrarse completamente fuera de la relación humana. La igualdad a través de la libertad, sin embargo, muestra una clara toma de partido política.

“Lo creemos porque la libertad sólo es posible entre iguales, y creemos que las alegrías y gratificaciones de la libre compañía han de preferirse a los dudosos placeres del dominio. Estas preferencias tienen la máxima importancia política, y aparte de ellas hay pocas cosas por las que los hombres se diferencien más

245 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 378.

246 Arendt, H.; Ibid., p. 375.

profundamente entre sí”²⁴⁷.

De esta manera la proposición socrática, “*es mejor padecer el mal que hacerlo*”²⁴⁸, que más allá de la opinión se planteaba como verdad, si bien no tuvo elevada importancia en los asuntos políticos, sí la tuvo como precepto ético. Ello, entiende Arendt, fue posible gracias a un Sócrates que decidió apostar su vida por esa verdad y que, por ello, no trató de evitar la sentencia. Parece que no le era indiferente. Esta es la única manera en que la verdad filosófica puede manifestarse a través del ejemplo. Con el ejemplo la verdad racional tiene la capacidad de hacerse práctica y servir para orientar la acción. De modo que es el ejemplo aquello que conecta la verdad filosófica y la política. La validez de una verdad, en esta lectura, requiere de un sacrificio extremo.

*“Ya sabes, Equécrates, cuál fue el fin del hombre que podemos decir que ha sido el mejor de los mortales que hemos conocido en nuestro tiempo, y además el más sabio y el más justo de los hombres”*²⁴⁹.

Kant afirma, de la misma manera, que la razón necesita de intuiciones, esquemas previos para validar la realidad de los conceptos y que estos, referidos a la conducta, se llaman ejemplos. Esta capacidad ejemplificadora se pierde, según la alemana, en la modernidad.

*“Esta transformación de un juicio teórico o especulativo en verdad ejemplar...es una experiencia límite para el filósofo: al establecer un ejemplo y «persuadir» a la gente de la única forma en que puede hacerlo, empieza a actuar”*²⁵⁰.

Esta posibilidad de ejemplo, a través de la verdad filosófica, ha desaparecido según la autora en nuestro contexto y por ello los juicios filosóficos no suelen poner en riesgo la vida del filósofo. Lo mismo ocurre con la verdad de hecho, cuya veracidad no se ve estimulada porque, en realidad, el mentiroso puede sostener su mentira con la misma firmeza y credibilidad, con la misma convicción que aquella persona que sostiene una verdad.

Sin embargo, Arendt centra el debate, a partir de ese momento, en la mentira consciente o falsedad deliberada, verdadero polo opuesto a la verdad de los hechos y no el error o la ilusión en que siempre puede incurrir cualquier discurso o acción. El problema es creer poder cambiar los

247 Ibid., p. 378.

248 Citado por Arendt, H.; Ibid.

249 Platón; Diálogos. Edimat Libros, Madrid, 2003, p. 273.

250 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 380.

hechos o bien hacer pasar las opiniones por hechos. La mentira política tiene que ver entonces con el decir, pero no con lo dicho, puesto que no es su falsedad lo que la determina, eso lo comparte con el error, sino su intencionalidad. Además la verdad, que por su propia naturaleza exige una cierta imparcialidad y, por tanto, una negativa a identificarse simple y llanamente con el poder, estará mucho menos relacionada con la acción que la mentira. Ubicada del lado del querer, del decir, de la intencionalidad, la mentira es siempre performativa. La mentira es acción y, como tal, Arendt entiende que es ciertamente política.

“Es difícil que haya una figura política más capaz de despertar sospechas justificadas que la del veraz de profesión que ha descubierto alguna feliz coincidencia entre la verdad y el interés. El embustero, por el contrario, no necesita de tan dudosa acomodación para aparecer en la escena política; tiene la gran ventaja de que siempre está, por así decirlo, en medio de ella; es actor por naturaleza; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, es decir, quiere cambiar el mundo”²⁵¹.

De manera que, negando el condicionamiento que algunas filosofías han tratado de establecer sobre el individuo, es cierto que no tendríamos la capacidad de empezar algo nuevo sin punto de partida alguno. Es de ello de lo que Arendt deduce que la capacidad para mentir es uno de los pocos elementos que, de forma clara, demuestran o constatan la capacidad humana para la libertad, para decir lo que no está determinado en ninguna parte. Y de esta manera, al igual que encontramos con frecuencia la desmesura en el historiador profesional al orillar la contingencia y la libertad humana en los márgenes de su relato, puede ocurrir también en el caso del político profesional que lleve esa libertad, en su extremo, a la mera distorsión de los hechos sobre los que basar la acción.

“La veracidad jamás se incluyó entre las virtudes políticas, porque poco contribuye a ese cambio del mundo y de las circunstancias que está entre las actividades políticas más legítimas”²⁵².

Sin embargo, cuando una comunidad, por los motivos que sea, se embriaga de mentiras y estas se extienden por principio a través del cuerpo social, de manera organizada y no sencillamente individual, “la veracidad como tal, sin el sostén de las fuerzas distorsionantes del poder y el interés, puede

251 Ibid., p. 383.

252 Ibid., p. 384.

convertirse en un factor político de primer orden. Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar”²⁵³.

No podemos dejar de pensar, al escribir, en el documental recientemente visionado *Citizenfour* y la figura de Edward Joseph Snowden, cuya difusión del aparato de vigilancia y espionaje que los EEUU llevan a cabo a su antojo en todo el planeta, ha hecho plantearse muchas cosas a personas de todo el mundo respecto a la seguridad y el control de la Red de redes, que tiene estrechos paralelismos con la cuestión de la mentira en política y con la filtración de los *Documentos del Pentágono*, con los que Arendt inicia uno de sus textos sobre la mentira. Aunque es incluso más claro el paralelismo con Wikileaks, organización mediática internacional que publica informes anónimos y documentos filtrados, tratando siempre de preservar el anonimato de sus fuentes y cuyo fundador es el conocido Julian Assange. Muchos de estos documentos, como los relativos a la guerra del petróleo de Irak y, en general, las intervenciones en Oriente Medio contra el denominado “yihadismo internacional” se asemejan mucho al caso analizado por la alemana, haciendo bueno el adagio atribuido a Esquilo: “*la primera víctima de la guerra es la verdad*”.

En el texto sobre los *Documentos del Pentágono*, Arendt explica los dos tipos de mentiras modernas que se añaden al amplio arsenal de mentiras históricas. La primera es la de los especialistas en relaciones públicas a cargo del gobierno, profesión que nace como variante de una publicidad que se había desarrollado al amparo del “*desordenado apetito de bienes distribuidos a través de la economía de mercado*”²⁵⁴ y que ahora pretendía emplearse para modificar las opiniones políticas de la misma manera que eran capaces de determinar la conducta de compra. La otra forma de la mentira es la de los profesionales de la resolución de problemas que, llegados de diferentes *Think Tank* y centros de investigaciones del país, venían cargados con sus armas de destrucción masiva, su teoría de juegos y de sistemas, con las que pensaban serían capaces de resolver cualquier posible problemática en relación a la política exterior. Estos profesionales “*Ansiaban hallar fórmulas, preferiblemente expresables en lenguaje seudomatemático, que unificaran los fenómenos más dispares con los que les enfrentaba la realidad; esto es, se mostraban dispuestos a descubrir «leyes» mediante las cuales pudieran explicar y predecir los hechos políticos e históricos como si fueran necesarios y, por consiguiente, tan fiables como los físicos creyeron antaño que eran los fenómenos naturales*”²⁵⁵.

Frente a la verdad, la mentira tiene la capacidad de ser más elocuente, al poder relatar los hechos como le plazca y acomodarlos a la apariencia de una verdad, entrando en concordancia con provecho y placer, les dará una lógica que en realidad no tienen, cumpliendo así las expectativas de

253 Ibid.

254 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 15

255 Ibid., p. 19.

la audiencia. Al borrar la contingencia, la secuencia de hechos parece ahora coherente, completamente comprensible. Los hechos rompen en muchas ocasiones con el sentido común: *“la realidad, con mucha frecuencia, infringe la entereza raciocinante del sentido común tanto como infringe el provecho y el placer”*²⁵⁶.

Quedándonos con los elementos presentados hasta el momento, y según el discurso de Arendt, se podría decir que la oposición radical entre verdad y política tiene como cruz la afinidad esencial entre mentira y política. Por tanto, el problema moderno para Arendt es que en este relato se pone en juego la misma verdad de los hechos. Pero si el mundo como realidad objetiva común corre el riesgo de desaparecer ante nuestros ojos, ¿en qué medida la verdad factual se basa en datos objetivos? ¿En qué grado no están ya esos datos distorsionados por la falsedad? Y en cualquier caso ¿es la verdad expresable en datos?

Como señala Arendt, si bien la tradición política había utilizado la ocultación de secretos o bien de intenciones que, aunque pensadas como mentiras, siempre tendrían la potencialidad de realizarse y convertirse en verdad, será la modernidad la que coloque la mentira en el epicentro del tablero político, pues las mentiras ya no refieren a secretos, sino más bien a hechos conocidos por el común de los ciudadanos.

*“...es verdad cuando se pretende crear una imagen, caso en que, una vez más, todo hecho conocido y probado se puede negar o desdeñar si daña la imagen...la imagen no mejora la realidad sino que la sustituye de manera total”*²⁵⁷.

Las mentiras políticas contienen en sí un elemento de violencia claro y palpable que, por ejemplo, en los gobiernos totalitarios descritos por Arendt se adopta como paso previo, redoble anunciador del asesinato.

*“...la diferencia entre la mentira tradicional y la mentira moderna en la mayoría de los casos se iguala con la diferencia entre el ocultamiento y la destrucción”*²⁵⁸.

Mentira y política se entiende de esta manera como un ejemplo de esa mentira moderna que trata de destruir los hechos. Los *Documentos del Pentágono*, esos cuarenta y siete documentos acerca de la *Historia del Proceso de Formulación de Decisiones de los Estados Unidos acerca de la Política del*

256 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 385.

257 Ibid.

258 Ibid., p. 386.

Vietnam, que fueron encargados en el año 1967 por el Secretario de Estado, Robert McNamara, y que, gracias a su publicación en 1971 por parte del *New York Times*, fueron conocidos por el gran público, explicando así el rol desempeñado de manera consciente por EEUU en Indochina desde el final de la Segunda Guerra Mundial. De los documentos, como dice Arendt, cada lector extraerá sus ideas y sus conclusiones pero, en cualquier caso, una visión generalizada daba cuenta del fraude, las calumnias, las mentiras, los engaños y autoengaños que habían inspirado dichas políticas.

“Más que sus errores de cálculo, son notas esenciales de los Documentos del Pentágono su encubrimiento, su falsedad y su condición de mentira deliberada...El punto crucial no es simplemente que esa política de mentiras casi nunca estuviera orientada hacia el enemigo (los documentos no revelan ningún secreto militar protegido por la Ley de Espionaje), sino que se hallaba destinada principal, si no exclusivamente, al consumo doméstico, a la propaganda en el interior del país y especialmente formuladas con la finalidad de engañar al Congreso”²⁵⁹.

De esta manera, el objetivo de la contienda pasó de ser favorecer la autodeterminación del pueblo de Vietnam del Sur a ayudarlo a vencer contra la conspiración comunista monolítica con el eje Moscú-Pekín, para finalmente tratar de contener el expansionismo chino, basado en la teoría de las fichas de dominó, que tan alta importancia jugaba en la cabeza de los dirigentes que basaban sus opiniones en la información facilitada por los “solucionadores de problemas”. Así, el presidente Johnson preguntaría en 1964: “¿Caería necesariamente el resto del Sudeste asiático si Laos y Vietnam del Sur cayeran bajo el control de Vietnam del Norte?”²⁶⁰. Vietnam del Norte fue bombardeado para evitar la desmoralización nacional en el Sur y el derrumbe del gobierno de Saigón. A partir de 1965 la idea de una victoria clara desaparece del ideario y esta se conmuta por la de convencer al enemigo de que tampoco podría vencer, lo que pronto pasó a ser el intento de evitar una derrota humillante, no por el verdadero impacto sobre el bienestar de la nación sino, especialmente, por la reputación de los EEUU y su presidente, como se indica claramente en los citados documentos. Todos estos objetivos se emplearon discursivamente de manera alternativa, dependiendo de las audiencias. Se trataba de un experimento que usaba como base a una nación pequeña y “poco avanzada”, como explicita en los documentos, para apoyar una guerra de liberación comunista y al tiempo “demostrar la voluntad y la capacidad de los Estados Unidos para imponer su estilo en los asuntos del mundo”²⁶¹. El objetivo era ahora, más que nunca, la imagen misma, como se puede extraer fácilmente de las reflexiones de los

259 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 22.

260 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 32.

261 Ibid., p. 25.

solucionadores de problemas con el empleo de múltiples términos, como guión o audiencia, tomados del mundo de los medios de comunicación de manera perenne.

*“La elaboración de imágenes como política global –no la conquista del mundo sino tan sólo la victoria en la batalla «por ganar las mentes del pueblo»– es evidentemente algo nuevo en el gran arsenal de humanas locuras que registra la Historia”*²⁶².

Es decir, que la destrucción del mundo que puede generar la mentira nos hace plantearnos la cuestión de la existencia de un mundo objetivo independiente de las interpretaciones sobre el mismo. Por ello, aunque probablemente Arendt no se da cuenta, cuando trata el tema de la mentira generalizada está al tiempo definiendo lo que entiende por verdad factual. ¿Cómo es posible que los hechos mismos se puedan ver destruidos por la mentira? La mentira presupone la existencia de una realidad objetiva dada que, o bien se oculta (como en la antigüedad) o bien resulta destruida de forma consciente (como en la modernidad). Una destrucción total de los hechos, como la que plantea Arendt, acabaría con el carácter suplementario de la mentira y, al tiempo, se disolvería tal noción. Por ello la autora señala que la mentira contemporánea, en tanto es total, es necesariamente autoengaño.

La mentira tradicional se refería a ciudadanos particulares y no a todos, solamente a aquellos que se consideraban enemigos, pero en cualquier caso no funcionaba de esa manera el fenómeno del autoengaño, que ya se extrae del discurso de Antonio en *La tempestad* de Shakespeare: “convertir en pecadora a su memoria, para dar crédito a su propia mentira”²⁶³.

*“...si las modernas mentiras políticas son tan grandes que exigen una completa acomodación nueva de toda la estructura de los hechos...¿qué es lo que impide que esos nuevos relatos, imágenes y «no-hechos» se conviertan en un sustituto adecuado de la realidad y de lo factual?”*²⁶⁴.

Este es el distanciamiento con la realidad de los hechos que Arendt observa en su análisis de los *Documentos del Pentágono* y que Barnett explicaría, en su texto conjunto *Washington Plans an Aggressive War*, de esta manera: “El modelo burocrático había desplazado completamente a la realidad: se ignoraron los hechos inquebrantables e inflexibles por cuyo conocimiento se había pagado tanto a tantos

262 Arendt, H.; Ibid., p. 26.

263 Citado por Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, pp. 387–388.

264 Arendt, H.; Ibid., p. 388.

inteligentes analistas”²⁶⁵. Lo que le permite introducir la idea de que es precisamente este distanciamiento de los hechos, de la realidad a través del discurso, y las decisiones que implicó a su vez en la relación entre los servicios de información (de los cuales buena parte estaba verdaderamente al corriente de lo que ocurría), los solucionadores de problemas y la rama militar y civil del gobierno. Esa especie de atmósfera de *Alicia en el País de las Maravillas* a la que también se hace referencia en los documentos. Tanto la teoría del dominó, como la conspiración comunista, el bloque chino-soviético o la contención del expansionismo chino tenían muchos elementos que contrastaban con la realidad de los hechos como, por ejemplo, la conocida oposición de Stalin a la revolución china, así como el carácter atomizado que había ido adquiriendo el movimiento comunista desde finales de la guerra que, sin embargo, siguieron siendo la fuente principal de inspiración de la contienda y sus argumentaciones. Todo hecho que contradijera las teorías que sustentaban la acción militar no era tenido en cuenta.

*“En el caso de la guerra de Vietnam, nos enfrentamos, además de con falsedades y confusiones, con una ignorancia verdaderamente sorprendente y enteramente sincera de los acontecimientos históricos pertinentes”*²⁶⁶.

Por ello, Arendt entiende que esa forma de evadir la realidad por parte de los solucionadores puede tener que ver con su capacidad para convertir el engaño en autoengaño. Pero aunque este le resulta satisfactorio para explicar las mentiras de los profesionales de las relaciones públicas, entiende que no lo es totalmente para el caso de estos expertos analistas porque, de alguna manera, *“El autoengaño presupone una distinción entre verdad y falsedad, entre el hecho y la fantasía y por ello un conflicto real entre el mundo y el engañador autoengañado que desaparece en un mundo totalmente desasido de los hechos”*²⁶⁷. Porque, como dice Arendt, los solucionadores de problemas ni siquiera requerían del autoengaño, ya que no juzgaban, sino que calculaban sobre la base de la información proporcionada por los servicios de inteligencia. Es de esta manera como *“Los «solucionadores de problemas», que erraron por confiar en los poderes de cálculo de sus cerebros a expensas de la capacidad mental para aprender de la experiencia, fueron precedidos por los ideólogos del periodo de la Guerra Fría”*²⁶⁸.

Además, ese autoengaño moderno, al que refiere Arendt, es el que más apariencia de credibilidad crea, incluso de *“ser más fuerte que el placer, el temor y el beneficio es la apariencia*

265 Citado por Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 28.

266 Arendt, H.; Ibid., p. 39.

267 Ibid., p. 44.

268 Ibid., p. 47.

personal”²⁶⁹. Y, sin embargo, ha sido mucho menor la crítica realizada al autoengaño que a la mentira a secas. Arendt la entiende, en ese sentido, como más nociva para la ciudad, pues al menos el mentiroso, al ser consciente de sus mentiras, no ha enviado la verdad fuera del mundo, todavía es capaz de distinguir entre verdad y falsedad. De esta manera Arendt da cuenta de que la mentira es posible porque existe una conciencia de la verdad que si bien puede ser distorsionada, aún está vigente. Pero cuando se interioriza la mentira, se clausura la conciencia que posibilita esa misma mentira. La radicalización y extensión de la mentira la destruye. El mundo moderno ha convertido a la mentira en totalidad, principio y final, y su muestra, su radicalidad es, según la alemana, el autoengaño absoluto. Como vemos, Arendt contradice algunas de sus ideas relativas al autoengaño en ambos textos, dando cuenta de la problemática relación del yo consigo mismo, ese dos-en-uno que, como comentamos, había recogido del pensamiento de Sócrates.

En cualquier caso, siguiendo esta línea de la mentira absoluta, los gobiernos mundiales elaboran imágenes, mentiras diferentes para el público local y el adversario extranjero, que tienen la potencialidad de ser creídas por la totalidad de la población y hacer que el sometimiento de la oposición, suponga al tiempo el de la verdad. *“La fuerza de sus argumentos está en el hecho innegable de que, en condiciones plenamente democráticas, el engaño sin autoengaño es imposible por completo”*²⁷⁰.

Sin embargo, la dificultad de la empresa no es pequeña, pues los hechos, los verdaderos retales con los que se entreteje la historia, siempre se revuelven y se intentan mostrar, aunque eso sí, pueden quedar sepultados y ser comprendidos en el marco de una gran mentira fundacional. En ese sentido cita la autora el Archivo *Smolensk*, como ejemplo de esas problemáticas a las que nos referíamos, tratar de transmutar los hechos mismos en su totalidad. Seres humanos preguntándose por cómo poder eliminar lo ocurrido.

“...¿qué «habría que hacer con los discursos de Zinoviev, Kamenev, Rikov, Bujarin...en los plenos del Comité Central, en el Komitern, los congresos de los soviets, etcétera? ¿Qué hacer con las antologías sobre marxismo...escritas o editadas en conjunto por Lenin, Zinoviev...y otros? ¿Qué hacer con los escritos de Lenin editados por Kamenev?...¿Qué se podría hacer en los que casos en que Trotski...había escrito un artículo en un número de Internacional Comunista? ¿Habría que confiscar toda la tirada?»”²⁷¹.

269 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 389.

270 Ibid., p. 391.

271 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 392.

De esta manera, al igual que ocurría con la diferencia entre verdad y política, la diferencia entre verdad de hecho y mentira se desintegra cuando la mentira se extiende. Por ello es necesario, según Arendt, establecer límites. De esta destrucción total de los hechos, de la capacidad del ser humano para hacerlo, surge una especie de cinismo intelectual que consiste en negar la posibilidad de toda veracidad. Es decir, que una suplantación de los hechos por la mentira asumida como verdad hace *“que el sentido por el que establecemos nuestro rumbo en el mundo real –y la categoría de verdad contra falsedad está entre los medios mentales para conseguir este fin– queda destruido”*²⁷².

El problema es que el otro lado de la verdad no es la falsedad. Si la cuestión fuera esta, bastaría simplemente con darle la vuelta. El carácter contingente de la acción humana hace que las posibilidades de mentir sean por definición ilimitadas, pues *“transforma los hechos y acontecimientos en esa potencialidad de la que surgieron en un primer momento”*²⁷³. Así es como esa mentira coherente, como diría Michel de Montaigne, nos quita el suelo bajo los pies.

De la definición arendtiana de mentira como intencionalidad, es decir, como una de las posibles potencialidades dentro del ser humano, se genera su propia destrucción. Puesto que esa intención podría acabar dando como resultado una verdad factual y, con ello, dejar de ser lo que intencionadamente quería ser, una mentira. Pero, según Arendt, esta coherencia de la mentira con el cambio del mundo, es decir, su esencial vinculación con la política, no es ilimitada. Por su propia lógica, ni el pasado ni el presente están abiertos, como tal, a la acción de los seres humanos. Aunque tampoco podemos erradicar su contingencia. No podemos decir que debían haber ocurrido así y, mucho menos, que como resultado las cosas tendrán que ocurrir así. La verdad factual como testimonio pertenece al orden descriptivo, mientras que la mentira desde su intencionalidad siempre será performativa.

*“Si el pasado y el presente se tratan como partes del futuro...el campo político queda privado no sólo de su fuerza estabilizadora principal sino también del punto de partida del cambio, del que sirve para empezar algo nuevo”*²⁷⁴.

Sin embargo, los hechos, pese a su fragilidad, son obstinados y resistentes por la simple y clara cuestión de su irreversibilidad. Por ello suelen sobrevivir, son más estables, a las propias formaciones de poder.

272 Arendt, H.; Ibid., p. 393.

273 Ibid.

274 Ibid., p. 395.

“La actitud política ante los hechos debe recorrer, por cierto, la estrecha senda que hay entre el peligro de considerarlos como resultado de algún desarrollo necesario que los hombres no pueden evitar...y el peligro de ignorarlos, de tratar de manipularlos y borrarlos del mundo”²⁷⁵.

Porque nunca se ha encontrado un sustituto adecuado para la verdad y aunque la violencia y la persuasión por la amenaza tienen la capacidad de destruir la verdad, no se han revelado nunca como una alternativa duradera y adecuada de la misma. Sin embargo, como también señala la autora, resulta curioso que si bien la verdad se ha considerado en muchas ocasiones como problemática y casi ajena a la política es sintomático que, por contra, esté vinculada de manera tan clara, al menos de manera conceptual, a tantas identidades sociales como la del científico, el artista, el historiador, el juez, el periodista, etc., cuya tarea se sentiría completamente inútil, y falta de todo interés, más allá de la cuestión de su veracidad. Destacan en estos ámbitos el judicial y el educativo, que se han entendido dentro de la tradición occidental completamente relacionados con la verdad, entendiendo por ello que debían estar desvinculados del poder político. Que esto *de facto* cada vez sea más infrecuente es otro cantar.

“...el campo político reconoció, aun en casos de conflicto, que está muy interesado en la existencia de hombres e instituciones sobre los cuales no ejerza influencia”²⁷⁶.

Como vemos, en el discurso de Arendt, no solo la extensión generalizada acaba destruyendo la mentira, sino que su propia definición de mentira como intencionalidad (potencialidad) lo hace, de una manera similar a lo planteado al comienzo por Derrida. De manera que vemos que esos límites que se han ido estableciendo a lo largo de su discurso van desvaneciéndose.

Así, de manera paradójica, la realidad busca asidero y estabilidad en la contingencia, porque la mentira generalizada lleva a la ruptura con cualquier sentido que nos permita orientarnos en el mundo. De manera que la contingencia de los hechos, que siempre elude cualquier tipo de causación necesaria, acaba resultando un poso de estabilidad, de verdad. La mentira intenta eliminar de esta manera la contingencia, al tiempo que como tal la extiende infinitamente, pues elimina todo rastro de estabilidad, es decir, la transforma en variabilidad o como se diría en términos financieros, volatilidad.

La verdad factual se convierte en este marco en la conciencia de los límites de la política

²⁷⁵ Ibid., pp. 395–396.

²⁷⁶ Ibid., p. 398.

*“limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas”*²⁷⁷.

Así Arendt nos indica también que el factor que diferencia la relación entre la acción, la política y la mentira es el tiempo. La mentira, al igual que la verdad de los hechos, se dirige hacia el pasado, mientras que la acción se abre al futuro. El problema es que la mentira vuelve el presente y el pasado accesibles para la acción. Digamos que muestra el carácter siempre contingente, político, no solo del futuro, sino también del pasado y del presente, es decir, que las propias verdades de hecho pueden resultar un simple constructo. Esta es, de alguna manera, la perversión política a la que nos aboca el texto de Arendt. La mentira, por tanto, desempeña un papel ambiguo en el pensamiento arendtiano siendo al tiempo un elemento secundario para, desde otra perspectiva, convertirse en central. Es digamos, dependiente de la verdad, en el sentido de que solo el que conoce la verdad puede verdaderamente mentir. Pero, como hemos visto, Arendt da centralidad a la mentira a través tanto de su generalización como de su performatividad que, como perversión, destruye los límites provocando la eliminación de la contingencia y, por contra, la contingencia absoluta a la que nos remite la verdad factual.

Es de esta manera como Arendt establece los límites de su discurso a través del establecimiento de pautas y la confrontación de conceptos para, posteriormente, problematizar esas mismas distinciones, de modo que la pureza de esa división se va contaminando dentro de su propia identidad y de su propia diferencia. Así que el texto podría estar cayendo en la problemática analizada y reproducir la vieja hostilidad y confrontación entre la verdad y la política, punto de partida del escrito. Porque me parece que la mejor respuesta al rico pero en algunos momentos ambiguo texto de Arendt surgiría de una pregunta, ante la posibilidad de que su análisis resultara certero y nuestro mundo tuviera como base una mentira constitutiva: ¿Tenemos la posibilidad de restituir la verdad de los hechos o solo nos queda enfrentar las mentiras con nuevas mentiras en una disputa que, eso sí, estará completamente alejada del problema político de la verdad?

*“En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas”*²⁷⁸.

277 Ibid., p. 402.

278 Ibid.

3.4. Una lectura de la tradición política occidental.

“No debemos dejar de explorar.

Y al final de nuestras exploraciones,

llegaremos al lugar donde comenzamos

y lo conoceremos por primera vez”.

T.S.Elliot

“En el momento de la acción, de modo bastante molesto, resulta que, en primer lugar, lo «absoluto», aquello que está «por encima de los sentidos» –lo verdadero, bueno y bello–, no es aprehensible, pues nadie sabe concretamente qué es eso. Sin duda, todo el mundo tiene un concepto de ello, pero cada cual se lo representa en concreto como algo completamente distinto. En tanto que la acción depende de la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que en sus pensadores postreros desea en último término hacerse con el control de la acción, es la exigencia de una unidad que por principio resulta imposible salvo bajo una tiranía. En segundo lugar, que para servir a los fines de la acción, cualquier cosa puede hacer las veces de absoluto, por ejemplo, la raza, la sociedad sin clases, etc. Cualquier cosa es igualmente oportuna, «todo vale». La realidad parece oponer a la acción tan poca resistencia como lo haría la más extravagante teoría que pudiese ocurrírsele a algún charlatán. Cualquier cosa es posible. En tercer lugar, que al aplicar lo absoluto –por ejemplo, la justicia, o lo «ideal» en general (como ocurre en Nietzsche)– a un fin, se hacen posibles ante todo acciones injustas y bestiales, porque el «ideal», la justicia misma, ya no existe como criterio, sino que ha devenido un fin alcanzable y producible en el mundo. En otras palabras la consumación de la filosofía extingue la filosofía, la realización de lo «absoluto» efectivamente elimina lo absoluto del mundo. Y así, finalmente, la aparente realización del hombre simplemente elimina a los hombres”.

Hannah Arendt

Para Arendt la tradición política de Occidente es el relato que va desde la verdad teórica de Platón en oposición a la opinión y, con ella, la separación progresiva que se radicaliza entre la filosofía y la política, a la inversión de la verdad como *praxis* en Marx, como giro de 180 grados, como ruptura, pero a su vez como cuadratura del círculo de esa misma tradición política, al romper con la mediación. Es un recorrido que nos parece interesante y, en cierta medida, acertado, pero sin duda cuestionable. Lo cual no quiere decir que encierre una verdad a medias²⁷⁹, que haría buena la

279 El concepto de media verdad daría cuenta del problema del ocultamiento, del que ya hemos tratado a lo largo del texto.

ya famosa cita, referida a los papeles del caso Bárcenas, del presidente Rajoy: *“Todo lo referido a mí y mis compañeros no es cierto; salvo alguna cosa publicada”*²⁸⁰, sino que entiendo que una reflexión propia sobre el mismo, no apegada al propio fluir del texto, puede ser enriquecedora para el análisis del momento político presente, objeto de esta tesis.

Vamos a seguir ese recorrido al tiempo que intentamos problematizar la lectura de Arendt. Sobre todo en relación a su visión acerca de la relación entre la política y la filosofía, cuya tradición se tornó como antipolítica, en el sentido de opuesto a lo político, desde sus mismos orígenes o, mejor dicho, desde el origen de esa tradición. Porque si efectivamente fuera una verdad a medias con la que tenemos que conformarnos, la tradición tenderá a volverse siempre contra nosotras. La tradición filosófica solo podría acabar siendo finalmente contraria al *thaumazein*, principio inspirador de la filosofía.

*“Más grave incluso fue el abismo que inmediatamente se abrió entre el pensamiento y la acción, y que no ha sido cerrado desde entonces”*²⁸¹.

La importancia de esa tradición política es, como ya hemos comentado, su relación con el tiempo, es decir, la relación entre la manera de interpretar el pasado y la forma de vivir el tiempo presente, así como la manera en que nos planteamos el futuro. Y de esa secuencia rescatar finalmente la continuidad entre pasado y futuro o bien la brecha, como la ruptura de esa continuidad, que solo se puede dar en el seno del lenguaje humano. Esta paradoja temporal es la de un ser que, por un lado, expresa una continuidad con el pasado como resultado de sus experiencias y, por otro, como ser que piensa y actúa, es capaz de romper con el legado de ese pasado y comenzar algo nuevo que para nada estaba necesariamente determinado, escrito, en el seno de esa tradición y que se orienta hacia el todavía-no. Este choque entre el pasado y el futuro se expresa de manera bastante gráfica en Arendt a través de la relación e independencia de los conceptos de “tradición” y “natalidad”, en cierta medida sinónimo de libertad humana como si recordamos lo era, en su carácter performativo, la mentira. La importancia de la tradición y la memoria frente al olvido son otra parte importante del texto de Arendt, que ya estaba presente en su tesis doctoral sobre Agustín de Hipona. Y la relevancia que tiene la tradición es precisamente no entenderla como simple pasado del que podemos deshacernos con facilidad para articularlo históricamente como nos plazca.

280 Cué, C. E. (2013, 4 de febrero). Rajoy sobre los papeles de Bárcenas. El País, N° 13.005. Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2013/02/04/actualidad/1359990966_366780.html.

281 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 44.

Para Arendt, esta tradición trata también del relato que va desde la concepción de la política relacionada con la idea de libertad en la vida pública del mundo griego, en particular en la *polis*, a su concepción desde la óptica de la necesidad en el mundo moderno con la elevación de la labor por encima del resto de actividades humanas y el ascenso de lo social, entendido en el marco donde se desarrollan las relaciones económicas, como nuevo espacio político. La necesidad, como sabemos, había sido desplazada en el mundo antiguo al ámbito del hogar y de los esclavos, que no formaban parte de la *polis*.

*“Aristóteles, fue el último para quien la libertad no es problemática, sino inherente a la facultad de hablar; Aristóteles aun supo, en otras palabras, que mientras puedan hablar unos con otros y actuar juntos en el modus del discurso, los hombres son libres”*²⁸².

Cicerón fue tal vez el único, según Arendt, que intentó cuestionar cierto desdén griego hacia todo lo que es meramente necesario para la supervivencia, muy lejos claro está de una teoría de la necesidad propia de la modernidad. También lo hizo al restar predominancia al *bios theoretikos* sobre el *bios politikos*, es decir, a la significación de la soledad por encima de la *communitas*, pues si *“todo lo que es esencial para nuestras necesidades y comodidades fuese proporcionado por alguna varita mágica, como en las leyendas, entonces todo hombre de excelentes capacidades podría abandonar cualquier otra responsabilidad y dedicarse exclusivamente al conocimiento y a la ciencia”*²⁸³.

Arruinar o desvirtuar, y con ello solidificar la tradición política es justo aplicar al pasado la misma vara de medida que al futuro, mientras que tratamos de dibujar una existencia y una política en presente que siempre se ve condicionada por esas dos tensiones tan relevantes, y a veces limitantes, en el pensamiento arendtiano. Recordemos el relato de Kafka y la composición de fuerzas de ese sujeto entre la tensión de un pasado que lo determina y la pulsión de un futuro que lo ahoga. La brecha como realidad fundacional es parte fundamental del pensamiento arendtiano y tiene que ver con nuestra manera de entender la continuidad y la ruptura.

En la modernidad, el aparente rechazo de la tradición por parte de Marx, pero antes también de Spinoza o Descartes es total si bien, desde la perspectiva de Arendt, únicamente puede entenderse desde esa tradición de pensamiento político.

282 Arendt, H.; Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, p. 43.

283 Citado por Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 120.

“El final de la tradición, según parece, comienza con el colapso de la autoridad de la tradición, y no con el cuestionamiento de su contenido substancial como tal. Nietzsche, con su concisión sin igual, denominó al resultado de este colapso de la autoridad «pensamiento perspectivista», es decir, un pensamiento capaz de desplazarse a voluntad (esto es, únicamente bajo el dictado de la voluntad individual) dentro del contexto de la tradición, y de tal manera que todo lo que previamente era tenido por cierto asume ahora el aspecto de una perspectiva, frente a la cual debe existir la posibilidad de perspectivas igualmente legítimas e igualmente fructíferas”²⁸⁴.

Es por ello que un autor como Agustín García Calvo trata de separar conceptualmente tradición e historia, que normalmente se presentan confundidas, como dos formas de memoria sobre la que esta última progresivamente se superpone. Desde su punto de vista, la confusión entre los dos conceptos puede analizarse a través del ejemplo político en que *“roto y perdido lo que hubiera de tradiciones de los pueblos (en el sentido preciso que 'tradición' tomará a lo largo de este estudio), se ve remplazado, en las contiendas nacionalistas y la literatura que las sirve, por el conocimiento de la Historia de los pueblos, esto es, la idea de pueblo correspondiente que la Historia haya fijado”²⁸⁵.*

Por ello, partimos con Arendt de ese relato sobre nuestra tradición política, la de Occidente, que es griega, como signo o marca griega tiene la crisis del siglo a la que desde hace unos meses se enfrenta, o mejor dicho gestiona, Syriza.

Esta tradición parte del momento en que la política griega estaba en verdadero declive en la filosofía de Platón y Aristóteles. Sin embargo, son en realidad los romanos los que atestiguan la relevancia de la costumbre a través de la experiencia de la fundación y, por ello, son los que rescatan esos usos de la filosofía griega. Aunque, como Arendt verá acertadamente, su concepción de la política, si bien relacionada, era diferente y no siempre fue bien comprendida.

“...nuestra tradición comienza con la aceptación romana de la filosofía griega como la fundación vinculante, incuestionable e incontestable del pensamiento, lo que hizo imposible que Roma desarrollase una filosofía, ni siquiera una filosofía política y, por tanto, dejase su propia experiencia específicamente política sin una interpretación adecuada”²⁸⁶.

284 Arendt, H.; Ibid., p. 109.

285 García Calvo, A.; Historia contra tradición. Tradición contra historia. Editorial Lucina, Zamora, 1998, p. 7.

286 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, pp. 90–91.

¿Qué importancia tiene para nuestro pensamiento político esta tradición a la que se refiere Arendt? ¿Seguimos pensando la política desde el prisma de la tradición occidental?, ¿ha seguido la respuesta a la crisis dentro de los parámetros de acción y discurso histórico de esa tradición como algo inexorable?, ¿o existe una verdadera ruptura en la manera de pensar la política en la modernidad? ¿Es esa brecha política?, ¿tienen la mayor parte de las visiones algo en común con la idea de la política como dominación y de la relación absoluta entre poder y violencia, que Arendt interpreta como legados y reformulaciones que se van acumulando en nuestra tradición de pensamiento político?, ¿o tienen que ver, precisamente, con el vuelco de esa tradición? Veamos.

En este recorrido tratamos de entender ese análisis de nuestra tradición y el propio concepto de lo político que, según Arendt, está plagado de prejuicios sin los cuales, por otro lado, sería imposible vivir en sociedad, como en un estado de alerta permanente. Es decir, que los prejuicios son elementos que, en cierta medida, pueden servir como amparo del juicio. Como si, utilizando su misma metáfora, cada día vivido sin el sostén de los prejuicios bajo el peso del firmamento fuera el del Juicio Final, en un eterno retorno agotador y extenuante. Sin embargo, esos prejuicios pueden, desde cierta perspectiva, atentar contra la propia capacidad humana de juzgar, al poner en cuestión la capacidad de dar cuenta de ellos, al instalarse de tal manera en nuestro discurso que acaben absorbiéndolo. La cosa, en ese caso, podría ser más preocupante, porque la asunción acrítica de prejuicios en nuestro proceso comunicativo, en el relato histórico-político, limitando en exceso la actualización a través del lenguaje, podría estar ayudando a la destrucción del mundo, de lo propiamente humano de la Tierra. ¿Cuáles son estos prejuicios vinculados al ser humano en relación a la política? Uno de ellos, el primero y principal, según la alemana, es la idea del *zôon politikon* aristotélico, dando cuenta de que la política no es puramente espontánea, algo que de por sí esté inscrito en el ADN humano. El otro prejuicio central sería su reverso, el ciudadano que practica la *apolitia* o el alejamiento consciente de los asuntos políticos, que Arendt achaca a la filosofía política, rama de la filosofía que entiende como la más apegada a la tradición.

“De este modo, el problema que surgió es el de cómo el hombre, teniendo que vivir en una polis, puede vivir al margen de la política”²⁸⁷.

Tal vez, de una mezcla de ambos deviene el otro prejuicio tan tradicional y apegado a nuestra manera de entender la política hoy: *“Se identificó la política con el gobierno o el dominio, y ambos fueron considerados como un reflejo de la debilidad de la naturaleza humana, del mismo modo que el*

287 Ibid., p. 44.

historial de los hechos y los sufrimientos de los hombres se vieron como reflejo de la pecaminosidad humana”²⁸⁸.

Así, la separación de la acción entre gobernar y ser gobernado resultará como modelo inevitable cuando este se ha adoptado como resultado de la vida en el hogar y, desde ahí, se ha trasladado directamente al espacio público. Cuando la necesidad no se cuestiona, sino que se eleva y se convierte en el principal caballo de batalla de lo político. A su vez, como parte de este mismo prejuicio, se instaló otro pernicioso prejuicio para nuestra mentalidad política: la separación necesaria entre alguien que manda (razón) y otra persona que obedece (que convierte en *praxis* el mandato de la razón). Ese conflicto se reproduce también en el seno del propio individuo, en el parlamento interior de cada uno de los ciudadanos: “*Uno de los principios republicanos que Arendt reconocía es la idea de que la polis es man writ large, es decir, que la política es una proyección in extenso de lo que transcurre in foro interno. Esto implica que en el interior del ciudadano existe sustancia pública...cosas que afectan a los intereses de todos los demás*”²⁸⁹.

Las complicaciones del discurso arendtiano respecto a la tradición tienen, por decirlo así, varios focos. Por un lado su interpretación de la figura de Sócrates, que trató de enfrentarse a la idea de las dos verdades propia de la sofística (*dyo logoi*), a través de la pluralidad de la opinión como única verdad humana posible, que no requiere de sanción alguna y que, si bien se basa en la experiencia, entiende que esta no es necesariamente acumulativa, lo que pretende dar cuenta de que nuestra posibilidad de juzgar las cosas es precisamente que podemos hacerlo aunque no tengamos unos parámetros establecidos. Incluso aunque nos enfrentemos a situaciones novedosas para las que no tenemos, por decirlo así, a qué atenernos. Sabemos la suerte que corrió la verdad socrática y la interpretación de esa fortuna por parte de Platón, lo que hizo que progresivamente perdiera la creencia en la persuasión y despreciara la opinión en busca de criterios absolutos para el campo de los asuntos humanos, cargados por su propia esencia de relatividad. Así, sus diálogos se fueron alejando del maestro en la medida que se sintieron obligados a concluir y a ofrecer resultados inequívocos.

*“En otras palabras, la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política. Ésta es parte de la tragedia de la que dan testimonio los diálogos de Platón”*²⁹⁰.

288 Ibid., p. 74.

289 Roiz, J.; La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975). Institut de Ciències Politiques i Socials, Barcelona, 2002, p. 3.

290 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 45.

Por ello, su análisis de la crisis de la política vinculada a la de la tradición, con la ruptura con algunos de los elementos que digamos amparaban el juicio, se basa también en nuestra aparente incapacidad de juzgar cuando no hay vara de medida, cuando las circunstancias obligan a plantearse las cosas de otra manera y el legado de la tradición deja de servir como base estable. Pues se trata, en buena medida, del cuestionamiento de esa misma tradición política.

Nuestra tradición, como decíamos, parte de Platón y Aristóteles, rescatados para el mundo occidental por la política romana, que elevó a la máxima importancia la fundación y el mantenimiento de una *civitas* como actividad política por excelencia. Que sobre todo Platón y, en mucha menor medida, Aristóteles, hicieron de la política una actividad menor frente a la filosofía, si bien de manera diferente.

Platón se enfrentó a la verdad de la opinión a través de la verdad de la filosofía, que intentó plasmar en *La República*, tratando de asegurar el bien a través de leyes eternas que debían guiar, dar estabilidad a la relatividad inherente a los asuntos humanos. Una verdad eterna, tiranía de la verdad la llama Arendt, que tiene la cualidad de que respecto a ella los seres humanos no pueden resultar persuadidos. No depende de sus desviadas opiniones.

En Aristóteles, y sin que eso suponga un menoscabo de una teoría política, que Arendt aprecia, entiende que existe una clara categorización del *bios theoretikos* por encima del *bios politikos*, “tan sólo porque el *theorein*, esto es, el «ver» que conduce al conocimiento, posee una dignidad por sí mismo, mientras que la acción tiene siempre lugar en beneficio de alguna otra cosa”²⁹¹. Esta interpretación de Aristóteles se encuentra en la misma línea de la planteado por Leo Strauss, que decía que su filosofía práctica es un canto a la vida contemplativa. Me parece que Aristóteles intentó, sobre cualquier otra cosa, que la filosofía práctica no estuviera deslindada de su filosofía teórica. Que *theorein*, *poïesis* y *praxis* no fueran en ningún caso contradictorias. “Pero la dialéctica, que es el aspecto teórico de la mediación, no es su único aspecto, pues la filosofía de Aristóteles no es sólo una filosofía teórica. Ella no olvida que también es una filosofía práctica y poética”²⁹². De hecho, la relevancia que da Aristóteles a la acción es la de ser la portadora de las condiciones de vida los seres humanos y, por ello, de su mala o buena fortuna, pero sin que tenga necesariamente que tener un fin, pues actuar bien es el fin en sí mismo. Aristóteles entendía la acción como la *praxis* por excelencia, entendida por oposición a la *kinesis*. Por otro lado, Arendt señala un cierto materialismo político en Aristóteles al relacionar el intercambio con la amistad que, sin embargo, entendió como facilitadora del bien por encima de la justicia, pues esta no resulta normalmente necesaria entre amigos/as.

Ambos, tanto el ateniense como el estagirita, habían argumentado en alguna ocasión que el

291 Ibid., p. 92.

292 Aubanque, P.; Op. cit., p. 421.

conocimiento político era algo en esencia opuesto al filosófico, pues los *shopoi* que ni siquiera saben que es lo mejor para sí mismos y están más interesados en las cosas eternas y, por lo tanto, no humanas ni políticas son, precisamente, lo opuesto de los *phronimos* o personas de entendimiento en los asuntos humanos. Estos prejuicios de la *polis* en relación a los filósofos parece eran compartidos por ambos.

“Del mismo modo que Platón oponía la doxa a la verdad, así Aristóteles opone phronēsis (la intuición política) al nous (el espíritu filosófico)”²⁹³.

Sin embargo, Sócrates pretendía rescatar la verdad de las opiniones. Que la verdad absoluta, que veía inalcanzable en los asuntos fundamentales, no fuera el reverso de las opiniones ajenas. “Sócrates comprendió la ironía del oráculo délfico que afirmaba que él era el más sabio de todos los hombres: el hombre que sabe que los hombres no pueden ser sabios es el más sabio de todos”²⁹⁴. Que la verdad, albergada en cada una de las opiniones, puede surgir de la pluralidad de la gente. Incluso Hobbes, aunque fuera de manera negativa, reconocía este hecho. El *thaumazein*, principio originario de la filosofía y el pensamiento, podía también ser el comienzo de la política, de los asuntos humanos. El asombro ante el hecho de que las cosas sean como son y la necesidad de dar cuenta de ellas desde la pluralidad, pues tantos *logoi* como personas existen y solo entre ellas se constituye la realidad del mundo como tal, su verdad. El *thaumazein* de la política no puede ser otro que el de la pluralidad.

Tanto Platón como Aristóteles recogen de Sócrates la idea del *thaumazein* como principio originario de la filosofía. Sin embargo, sobre todo el ateniense, trata de extender su experiencia al respecto, fugaz, original y propia, al campo de los asuntos humanos, con el resultado de que tanto la verdad como la opinión salieron en este proceso de oposición, en cierta medida, debilitadas. La confrontación platónica entre verdad y opinión se vinculaba también a un tipo de discurso filosófico, el *dialegesthai*, como opuesto a la persuasión y a la *doxa*.

“La palabra doxa no significaba meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quién es”²⁹⁵.

Este proceso es el resultado de su negativa interpretación del juicio a Sócrates, por el intento

293 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 70.

294 Ibid., p. 49.

295 Ibid., p. 52.

de vincular la filosofía y la política o, por decirlo de otra manera, de mostrar que no puede haber contradicción entre la verdad de la opinión y las ideas, pues la primera no pueden resultar de otro proceso que el del pensamiento y el juicio.

“Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz, alumbrando en cada ciudadano su verdad...El papel del filósofo, entonces, no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser su «tábano», no el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces”²⁹⁶.

Aristóteles se mantuvo más cerca de esa tradición socrática al cuestionar la teoría de las ideas de Platón utilizando, en parte, los argumentos heredados del ateniense respecto a la diferencia, la pluralidad y a la posible igualación en la *polis*, *isasthenai*, a través de la amistad y el diálogo con el resto. Gracias a eso mi verdad es un poco más, por decirlo así, amplia de miras, pues tiene en cuenta la opinión de los demás.

“La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada, independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales”²⁹⁷.

El criterio fundamental de la *doxa*, según Sócrates, es el no contradecirse a sí mismo y no decir cosas contradictorias, como forma de no dividirse: *“no contradecirse a sí mismo no decir cosas contradictorias, que es lo que la mayoría de la gente hace y, aun así, lo que todos nosotros tememos hacer”²⁹⁸*. El principio de contradicción, que será la base sobre el que Aristóteles establezca las bases de la lógica occidental, parte de esa idea de Sócrates.

“Aquello hacia lo que Sócrates apuntaba (y que la teoría aristotélica de la amistad explica mejor que ninguna otra) es que vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía con uno mismo”²⁹⁹.

El espacio público de aparición en la *polis* es donde los seres humanos alcanzan su humanidad, porque en ese espacio son como aparecen, como se muestran: *“Sé tal y como te gustaría*

296 Ibid., p. 53.

297 Ibid., p. 56.

298 Ibid., p. 57.

299 Ibid., p. 58.

aparecer ante los demás”³⁰⁰. La importancia de esta aparición pública es tenida en cuenta claramente en los diálogos platónicos, donde se reflexiona sobre si un acto justo puede serlo aunque quede completamente oculto ante los ojos de los demás. Esto se relaciona con la cuestión de la posibilidad de una conciencia que pueda existir más allá de los dioses en una sociedad secular, preocupación que se agudizará en la modernidad.

Por otro lado, Arendt también explica que en el paso hacia el periodo medieval existe un olvido fundamental en la tradición, en la escolástica, de las experiencias políticas del primer cristianismo. La filosofía escolástica extrae de los Evangelios aquellos elementos como la *civitas terrena* y la *civitas Dei* que puede conjugar con la dicotomía platónica entre los asuntos humanos y las ideas. Fuera de este marco las demás tradiciones quedan completamente olvidadas.

De alguna manera, parte de la tradición griega y romana pervive, por supuesto, en esa tradición de la filosofía medieval y se mantiene en autores de la modernidad, como Kant o Hegel, que siguen dando relevancia a esa instancia secreta que maneja los hilos a espaldas del hombre como un *deus ex machina*, “*estrategia de la naturaleza*”, “*astucias de la razón*”³⁰¹, que reflejan esa idea de la antigüedad en la que nadie puede saber en su totalidad qué hace en una red de relaciones y múltiples dependencias, por lo cual no se daba excesiva relevancia ni seriedad a los asuntos humanos. Y, a su vez, da cuenta de la preocupación también tradicional por un poder superior al que la persona que actúa no puede sustraerse. En la modernidad el sistema político y sobre todo el sistema económico, entiendo, cumplen una función muy similar.

La preocupación por la cuestión de la identidad entre pensamiento y discurso, a través del *logos*, ya estaba presente en la filosofía presocrática, que Arendt entiende como uno de los elementos centrales de la cultura griega, a la que Sócrates añadió el diálogo del ser humano consigo mismo, el dos-en-uno, condición primaria del pensamiento según la alemana. Pero esa facultad del pensamiento, que opera aparentemente en un no-lugar, no significa que lo haga en el vacío. La sorpresa ante el hecho de que las cosas sean como son, que como hemos comentado era para Aristóteles, al igual que para Sócrates, el comienzo, *arché* de la filosofía, se relacionaba en todo caso con la conciencia del límite que este pensamiento debía respetar siempre, la realidad.

Aristóteles mantiene otros elementos socráticos, como comentábamos, al plantearse que la medida de todos los seres humanos es la virtud y el hombre bueno, y no un *theos*, lo divino, tal como aparece expresado en la teoría de las ideas platónica y su parábola de la caverna. En ella, el filósofo capaz de percibir algo más allá de lo humano, no por eso deja de ser humano y tener que

300 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 59.

301 Ibid., p. 93.

compartir entre humanos, de manera que el conflicto entre las ideas y las opiniones es, ante todo, un conflicto latente dentro del propio filósofo. Y será precisamente este que, superando el conflicto, es capaz de gobernarse a sí mismo y, gracias a ello, de gobernar sobre los demás.

Pero, según la alemana, sobre todo para Platón, pero en cierta medida también para Aristóteles, la verdad está habitualmente más allá de las palabras, lo que la sitúa fuera de la arena política, donde la mayor capacidad humana es el discurso, el *logon echon*.

“Para decirlo de otro modo, el conflicto entre la filosofía y la política, entre el filósofo y la polis, estalló no porque Sócrates hubiese deseado desempeñar un papel político, sino porque quiso convertir la filosofía en algo relevante para la polis”³⁰².

El mayor problema derivado, para Arendt, es la preocupación por la posibilidad de que el ser humano pueda perder la capacidad, al asumir esta tradición fragmentada que pone en conflicto filosofía y política, de hacerse aquellas preguntas últimas de la filosofía (acerca del ser, el sentido de la vida humana, etc.), lo que podría suponer también perder la capacidad de responder a aquellas otras preguntas que sí tienen respuesta y que afectan de manera “más directa” a los asuntos humanos. Esto supondría dar carpetazo no solo a la filosofía, sino también a la ciencia. Me parece que lo mismo ocurriría, podría estar ocurriendo, con la política.

La tradición, por tanto, arrastró sus posos conflictivos entre filosofía y política, entre pensamiento y acción. Pero ¿qué había quedado en esa tradición de pensamiento político derivada del periodo prehelénico donde los poetas cantaban con imparcialidad las acciones del contrario?, ¿era una simple forma de compensar esta derrota?, ¿o contenían esas narraciones una cierta esencia política por haber comprendido que la aceptación de la contingencia, sin oposición a la necesidad, puede ser la base de la política?

Sin embargo, Arendt dice que se trata de experiencias prepolíticas, en el sentido de que son previas a la *polis*, a la organización de un espacio propiamente político y que, en cierta forma por ello, estaban en una lógica todavía ajena a la estructura medios-fines en que quedaría enmarcada la política por la tradición. La acción, base de esa actividad prepolítica, no tenía un *telos* definido, sino que por definición no era un debate sobre los medios ni tampoco sobre los fines (dentro de un marco de fines establecidos), pues entendía la política como un fin en sí mismo. Tampoco existía una clara diferencia entre pensamiento y acción en ese mundo prepolítico, ya que el propio discurso

302 Arendt, H.; Ibid., p. 63.

era una forma de acción. Así, como señala Arendt, los hacedores de grandes acciones y los oradores de grandes palabras eran las mismas personas. No había fragmentación alguna entre esos ámbitos.

El vocabulario *prepolis* será al tiempo la base del vocabulario político griego que, con tremendas modificaciones en cuanto al contenido de esos conceptos, llegará hasta la mayor parte de filosofías políticas de nuestra era. Como la misma palabra política, que ha llegado hasta nuestros días y que refiere o señala a esa forma específica de vida política que se daba en la *polis*. El término *archein*, por ejemplo, hace referencia tanto al origen como al gobierno, pero este origen no podría ser realizado sin el *prattein* de un grupo amplio de personas que diera a esa empresa, realmente, su carácter político. En cualquier caso, como decíamos, estas experiencias eran todavía ajenas a la lógica de la *polis*. El significado de términos como *archein* y *prattein*, centrales dentro de esa experiencia prepolítica, llegaban de alguna manera a nuestra tradición dentro de una lógica categorial de medios-fines, de la estructura política gobernante-gobernado, así como una deducción de la política como interés, basada a su vez en criterios morales. Así fue como la vieja relación entre *archein* y *prattein* fue completamente reemplazada por una relación entre el que dirige la operación y aquellas personas que actúan bajo sus ordenes.

“En otras palabras, la acción deviene en mera ejecución, la cual es determinada por alguien que sabe y que, por tanto, no actúa el mismo”³⁰³.

La *polis*, como espacio creado para que las personas puedan actuar como iguales y la fundación de la ciudad eterna, que aunaba la tradición de la filosofía griega, junto a la religión y la autoridad que de esa tradición emanaba, son las dos grandes experiencias políticas del mundo antiguo, según Arendt.

La Iglesia católica reeditará, algo muy presente en algunas interpretaciones de San Agustín, la fundación de una sociedad que aunaba el elemento religioso, de tradición y autoridad, dando como resultado una institución de extrema longevidad para nuestro mundo, que aún hoy pervive. Arendt señala también la relevancia política que tiene la práctica del perdón (que Arendt diferenciaba de la reconciliación) en la figura de Jesús de Nazaret y cómo, de alguna manera, recoge el elemento político de la tragedia griega, de la contingencia a la que está sujeta la acción humana. La relación entre actuar y perdonar contiene para Arendt un elemento fundamentalmente político, puesto que quien actúa debe estar dispuesto a perdonar. La Reforma Protestante supuso parcialmente una ruptura real con esa tradición, pues si bien cuestionó el poder a la Iglesia católica, no lo hizo así con la trinidad entre religión, tradición y autoridad, que permaneció idéntica.

303 Ibid., p. 129.

Alguna de estas experiencias, como la prepolítica, la romana, la del primer cristianismo o la medieval, se han diluido en la modernidad como tal, sin bien se mantienen en buena medida los lugares comunes de esa tradición, esa ruptura discontinua a la que nos referíamos al comienzo. Y esa ruptura discontinua, para Arendt tiene el foco sobre todo en Hegel y Marx, si bien en su texto cita a otros autores como Hobbes o Charles-Louis de Secondat, Montesquieu, que le sirven para dar cuenta de esa desvinculación, al menos de ese intento de ruptura con la tradición de pensamiento político.

“Como en una gran ciudad, nuestro mundo moral y político está socavado por caminos subterráneos, sótanos y alcantarillas, sobre cuyas conexiones y condiciones de habitabilidad nadie parece pensar o reflexionar...de vez en cuando la tierra se resquebraja, el humo sale por la grieta y se oyen extrañas voces”³⁰⁴.

El sentido común, que necesariamente estará vinculado al pasado como no olvido, como base sobre la que sustentar el paso de las generaciones, que tan fundamental fue en la experiencia política romana, se rompió completamente en la modernidad.

“El final de nuestra tradición obviamente no es ni el fin de la historia ni el del pasado, hablando en términos generales. Historia y tradición no son lo mismo...la edad moderna ha establecido una suerte de inmortalidad terrenal potencial para la humanidad. Sólo una parte relativamente pequeña de dicha historia está conceptualizada en nuestra tradición”³⁰⁵.

Esa inmortalidad potencial, ese presente que se maneja como olvido y el futuro como momento atemporal siempre por venir, siempre por cumplir, siempre por devenir, arruina un tiempo pasado que se confunde con una cierta tradición, y que ya solo podrá ser interpretado desde su orientación futura, como progresión regresiva, a rebufo de la experiencia de la fabricación que había alcanzado, gracias a la Revolución Industrial, una clara predominancia sobre la acción.

“...entonces se pudo comenzar a hablar acerca de «hacer el futuro» y de «construir y mejorar la sociedad», como si se estuviese hablando de hacer sillas y de construir y mejorar las casas”³⁰⁶.

304 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 78.

305 Arendt, H.; Ibid., pp. 80–81.

306 Ibid., pp. 94–95.

Ese vínculo entre la acción y la capacidad de comenzar algo nuevo se mantuvo, como dijimos, a través de la filosofía de San Agustín, que si bien destacó la relación entre la acción y el origen de la misma como algo novedoso, esto no tuvo relevancia en términos de su filosofía política. Al igual que, posteriormente, Kant no tendría la impresión de que su conceptualización del pensamiento como espontaneidad tuviera influencia alguna en su pensamiento político. Lo mismo ocurre en Nietzsche que, al definir al ser humano, al hablar de la voluntad de poder, como un animal que hace promesas, estaba invirtiendo la tradición, sin probablemente darse cuenta, de manera mucho más radical que en el resto de su filosofía.

De esta manera, Arendt interpreta que la experiencia de la fundación, experiencia fundamental como hemos señalado de la tradición romana, y la importancia de la acción que puede empezar una nueva serie, como experiencias políticas clave, hubieran perdido su total significación política de no ser por las revoluciones del s. XVIII que, tanto en Europa como en América, como ya lo atestiguará Marx, no solo se vestirían con ropajes romanos, sino que de esta manera contribuyeron a revivir la experiencia política de la fundación. Y sin embargo, por diferentes motivos, esta experiencia revolucionaria que había partido de acciones concertadas de personas concretas en un tiempo concreto, fue siendo subsumida por la fuerza de la fabricación, de la liberación de la labor como actividad humana fundamental y del proceso de una ley histórica que se cumplía.

El olvido de las experiencias políticas de la tradición y su confusión con un pasado que se entiende como acumulación constitutiva de la situación presente, tendió en general a eliminar aquellos elementos propios de la acción política y de todo aquello que tiene que ver con la sempiterna contingencia de los asuntos humanos. Muchas de las verdaderas experiencias políticas quedaron parcialmente en el olvido.

“...lo que otorga a la acción y al discurso su significación específicamente política, puesto que son las únicas actividades que no sólo se ven afectadas por el hecho de la pluralidad, como el resto de actividades humanas, sino que resultan completamente inimaginables sin ella”³⁰⁷.

Montesquieu, por otro lado, cuestionó el tradicional concepto de mando al indicar que había sido introducido mucho antes de que las propias experiencias acontecidas en el campo político pudieran justificar su centralidad y asunción acrítica. Para el autor de *El espíritu de las leyes* las

307 Ibid., p. 97.

formas de gobierno podían ser reducidas a monarquía, república y tiranía, a lo que aportaba la idea de que cualquiera de estas estructuras sería, por sí misma, incapaz de acción. Es decir que sus actuaciones no quedarían explicadas suficientemente por los dos patrones tradicionales del poder: ni por la relación entre gobernar y ser gobernado ni tampoco por la ley como limitación de dicho poder, puesto que la ley podía limitar las acciones pero no inspirarlas.

“Montesquieu introdujo tres principios para la acción: la virtud que inspira las acciones en una república, el honor que inspira las acciones en una monarquía y el miedo que guía todas las acciones en una tiranía”³⁰⁸.

Así, mientras la virtud proviene del amor por la igualdad (encontrando su expresión propia en las leyes republicanas), el honor lo hace igualmente del amor por la diferencia o la distinción. En ambos casos se basa en la idea de vivir y estar juntos, único espacio donde la fuerza natural puede convertirse en poder. Por otra parte, la tiranía no la consideraba como una forma propiamente política, pues el miedo es, por principio, contrario a la política.

“Si la virtud es el amor por la igualdad en el reparto de poder, entonces el miedo es la voluntad de poder surgida de la impotencia...el miedo y la impotencia hacen imposible «actuar en concierto»”³⁰⁹.

La revisión de la tradición culmina, lo que es lo mismo que decir que recomienza de nuevo, con Hegel y Marx. El último retoma la dialéctica del espíritu hegeliana pero con una conciencia absoluta para su inversión. De manera que frente a la revelación de lo absoluto en la acción, que permitía justamente desvelar esta misteriosa dialéctica, un cierto Marx pensaba que en la medida que seamos capaces de negar un absoluto que funciona más allá de nosotros, seremos capaces de realizar, precisamente, lo absoluto en la acción. Sin negar el idealismo contenido en la metafísica hegeliana, en muchos aspectos estaba más cercana a la realidad que el plano donde la situaría buena parte de los escritos de Marx. En Hegel el acto de conocimiento todavía necesitaba de su objeto: *“nada es sabido que no esté en la experiencia”³¹⁰*. La orientación de la dialéctica hacia el futuro y hacia la consecución de fines, cuyo logro era el motivo de la acción del sujeto, marcaban la senda hacia donde debía dirigirse la interpretación.

Para Arendt el pensamiento marxista enlaza perfectamente con la idea nietzschiana del

308 Ibid., p. 100.

309 Ibid., p. 105.

310 Hegel, G. W. F.; Fenomenología del espíritu. Editorial Abada, Madrid, 2010, p. 911.

pensamiento perspectivista y que tanto Marx, pero sobre todo el marxismo, introducen progresivamente en todos los campos de estudio humano.

“Lo que nosotros llamamos marxismo en un sentido específicamente político apenas hace justicia a la extraordinaria influencia de Marx en las humanidades”³¹¹.

Así, Marx afirmaba con razón haber tomado el método dialéctico de la tradición, de Hegel, pero para convertirlo en un método efectivo había debido eliminar su contenido sustancial. De este modo, la aplicación de la famosa fórmula “tesis-antítesis-síntesis” convertía toda la realidad en un gigantesco proceso de desarrollo, que abre el paso de la dialéctica como método a la dialéctica como ideología.

“Este paso de la dialéctica como método a la dialéctica como ideología se completa una vez que la primera proposición del proceso dialéctico se convierte en una premisa lógica de la cual puede deducirse todo lo demás con una consecutividad totalmente independiente de toda experiencia”³¹².

Hegel, que en su análisis histórico había descubierto la ley universal de cualquier cambio pasado, era invertido por Marx de manera que esta misma ley nos permitía conformar el futuro como historia. Por ello, su visión de la política revolucionaria trata de una acción que felizmente coincide con esa ley fundamental. De manera que hace innecesaria tanto la astucia de la razón hegeliana como la estrategia de la naturaleza de Kant, que Marx sustituye por el “interés de clase”. Estas acepciones trataban de otorgar a la política la capacidad de aplicar sobre ella un pensamiento retrospectivo y, con ello, de hacerla comprensible al menos en nuestra mirada hacia el pasado. Sus fórmulas de pensamiento estaban, por un lado, apegadas a una tradición que veía la acción política como la actividad humana más alejada de la verdad y que en Marx se convierte en un problema totalmente moderno, el de la recreación de una historia universal comprensible en su totalidad de manera racional. En Marx lo que hace la historia comprensible es el choque de intereses, pues el interés de la clase trabajadora es el que coincide con el de la humanidad en sentido amplio.

La fórmula marxista de que la verdad residía en los hechos mismos, que se podían revelar con un grado de inmediatez absoluto, venía de aquella idea, muchas veces mal interpretada, de que

311 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 109.

312 Ibid., p. 111.

*“la conciencia...es ya de antemano, un producto social”*³¹³, que como conciencia inmediata de la realidad, rompía con la mediación del lenguaje y convertía la conciencia en una cosa más. Los hechos hablaban por sí mismos.

Una de las principales consideraciones, clave del pensamiento de Marx, que en muchas ocasiones plantea los hechos como resultado de la fuerza de las circunstancias, pone sobre la mesa la dificultad consustancial a agentes determinados por condiciones externas y completamente ajenas a su decisión. De esta manera la acción humana se independiza de la interpretación que podría darle significado. Pues las acciones solamente conocen su verdadero sentido cuando finalizan, en su finalidad. La ruptura con la mediación por parte de Marx se produce por su idea de que esta siempre trata de ocultar la inmediatez que tienen los hechos, siempre los tergiversa. Marx tratará de resolver el problema de la mediación haciéndola caer en la espontaneidad de su lenguaje que buscaba resolver el *“enigma...[que hay] en la conciencia de los emancipadores políticos...por el cual el medio aparece como fin y el fin como medio”*³¹⁴, donde solamente importaba, en cualquier caso, el paso del medio al fin y la forma de lograr su consecución como finalidad histórica. Por ello Arendt entiende que la ruptura con la tradición que propone Marx, aun invirtiendo la tradicional relación entre pensamiento y acción, se encuentra dentro del esquema de esta tradición, pues en ningún momento cuestiona la separación y el vínculo como estaba establecido. Dentro de esa tradición es coherente que el pensamiento de Marx desembocara en la idea de la sociedad sin clases, con la anticipada desaparición del gobierno y la dominación, en *“una imagen que se orienta llamativamente hacia los ideales del ocio y del tiempo libre, tal y como eran concebidos en la polis griega”*³¹⁵.

En este proceso la palabra libertad estaba avocada a quedarse sin significado, a menos que Marx hubiera conseguido otorgarle uno novedoso, cosa que no realizó. Probablemente Lenin ponía el broche dorado a esa tradición política cuando planteaba que si nadie que mande sobre los demás puede ser libre la libertad debía tratarse, bien de un prejuicio humano, bien una pura ideología. Se podía cuestionar la libertad pero nunca el mandato.

*“La adherencia a la tradición es también la causa de un error aún más decisivo en Marx y en Lenin: que la mera administración, en contraste con el gobierno, es la forma adecuada para los hombres que viven en común bajo la condición de la igualdad radical y universal. Se suponía que la administración era el no gobierno, cuando en realidad sólo puede ser el gobierno de nadie, es decir, la burocracia”*³¹⁶.

313 Marx, K., Engels, F.; La ideología alemana. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1971, p. 26.

314 Marx, K.; Escritos de Juventud sobre el Derecho. Editorial Anthropos, Barcelona, 2008, p. 46.

315 Arendt, H.; La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 114.

316 Ibid.

El error, en este sentido, fue una mala interpretación de lo que significaba ese gobierno de nadie, que obviamente no supone que las condiciones de gobierno hayan desaparecido y donde, por tanto, ese no gobierno, el gobierno de nadie, solo podía ser el gobierno sin nadie. En el sentido de la pura arbitrariedad de sus procedimientos y de la falta de responsabilidad de sus decisiones tiene elementos concomitantes con el poder tiránico. Este gobierno no fue el resultado directo de la Revolución de Octubre, que finalmente no fue capaz de seguir plenamente esas líneas descritas tanto por Lenin como por Marx.

Por tanto, lo verdaderamente novedoso en Marx será su conjugación de ese interés de clase con el trabajo que, como toda la economía clásica, no había distinguido claramente de la labor.

“Marx fue el primero en definir al hombre como un animal laborans, como una criatura que trabaja”³¹⁷.

Ese nuevo enfoque histórico-determinista que veía la libertad surgir de la necesidad del trabajo, de ahí su glorificación por parte de Marx, no erradicó las tradicionales razones que negaban la igualdad política y la libertad humana, si bien el tradicional desprecio por la necesidad se convertía ahora en el centro de la política.

¿Es posible que, por todos estos motivos, la política en la modernidad haya llegado a ser solo y exclusivamente biopolítica?, ¿no es acaso un derivado de una tradición política que entendió siempre el trabajo y la filosofía como actividades que poco o nada tenían que ver con la política?

Así, al comienzo de nuestra tradición los seres humanos hacen política porque están vivos, porque son mortales, mientras la filosofía como actividad trasciende los asuntos humanos hacia cuestiones eternas. De hecho, la palabra griega *scholē* o la latina *otium* remiten no solo a la posibilidad de tener tiempo libre, sino a una liberación o retiro de los asuntos de la vida pública.

Porque, de alguna manera, se entiende como fin de la política el que ni si quiera podría ser su medio, es decir, la liberación de esa misma actividad humana fundamental, pensar/hablar/actuar. Ese alejamiento consciente de la *praxis*, de la acción, está relacionado con el vínculo establecido desde los orígenes de la tradición política con la necesidad biológica humana que para los griegos era, sin embargo, una cuestión prepolítica.

“...la política es un derivado en un doble sentido: tiene su origen en el dato prepolítico de la vida biológica, y tiene su fin en la posibilidad más elevada,

317 Ibid., p. 116.

postpolítica, del destino humano...podríamos ahora decir que la política está limitada desde abajo por el trabajo, y desde arriba por la filosofía”³¹⁸.

Esa tradición filosófica tiene un punto culmen en las decisivas afirmaciones de Marx: “*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo...sin embargo, de lo que se trata es de transformarlo*” y “*No se puede superar la filosofía sin realizarla*”³¹⁹.

La citada transformación se relaciona con la cuestión de la teoría del Estado para Marx, donde el concepto de ley es completamente erradicado, entendiendo cualquier sistema legal vigente en la historia como ideologías positivas, en pos de un derecho natural que nos liberaría. No es igual que su específica visión sobre el Estado que, a pesar de ser una herramienta de clase y, por tanto, expresión de ese antagonismo social, será donde este sería erradicado a través de la última fase del gobierno, la dictadura del proletariado.

Pero Marx se afirma sobre todo en una ley, ley de la historia, ley del eterno movimiento descubierta al modo de las ciencias naturales, cuando las guerras y revoluciones pueden convertirse en parteras de un nuevo orden universal. Así, la historia comienza en Marx con el gobierno sobre los esclavos, pasa al de la nobleza sobre los siervos, posteriormente al de la burguesía sobre la clase obrera y concluirá con una dictadura del proletariado que pondrá fin a siglos de dominación, al no existir una clase a la que oprimir.

Muchas de esas ideas, como el antagonismo de intereses ya habían sido clave en los proyectos políticos de autores como Hobbes y Spinoza, que se han interpretado como antecesores de la lucha de clases, por ejemplo. Filósofos como Louis Althusser consideran que el materialismo marxista, que superó el idealismo hegeliano, deviene de Spinoza. A su vez consideraba la filosofía spinoziana como “*la mayor revolución filosófica de todos los tiempos*”³²⁰. Porque, en primer lugar, en Spinoza hay una teoría del conocimiento que dirige su trayectoria de lo general a lo concreto (reforma del entendimiento), porque es pionero de la causalidad estructural que deviene de ese *Deu sive natura*, del que deriva el principio del “*proceso sin sujeto*”³²¹, y porque le considera padre de la ideología. Otros como Negri consideran que Marx es deudor sí, pero del segundo Spinoza. A su vez Spinoza era, a ojos de los jóvenes hegelianos, el fundador de una filosofía especulativa moderna que deducía el ateísmo como consecuencia necesaria de su panteísmo. Steiner también daría cuenta de la relevancia del pensamiento spinoziano, sobre todo de la forma en que relacionó e introdujo la matemática en la reflexión filosófica: “*La Ética representa el impacto formidable de las nuevas*

318 Ibid., p. 121.

319 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 124

320 Althusser, L. y Balibar, E.; Para leer El Capital. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004, p. 113.

321 Ibid., p. 295.

*matemáticas en un temperamento filosófico...Con una ingenuidad soberbia, Spinoza quería convertir el lenguaje de la filosofía en una matemática verbal...después de Spinoza los filósofos saben que emplean el lenguaje para clarificar el lenguaje...Con Spinoza la metafísica pierde su inocencia”*³²².

En cualquier caso parece que buena parte de ese vuelco esencial, continuación al tiempo, de la tradición filosófica, estuvo orientado por estos pensadores.

Al intentar hacer de la filosofía nuevamente algo relevante, no contradictorio, para la *polis*, Marx invirtió, de una cierta manera, la tradición política, a lo que le ayudaron en buena parte sus predecesores, y al tratar de vincular de nuevo la política y la filosofía terminó por subsumir ambas en la lógica de una filosofía de la historia que enmarcaba la acción humana dentro de un proceso histórico cuya *practein*, habiendo entendido la pluralidad desde una perspectiva finalista y metódica, se le escapaba. La mediación y la pluralidad se habían ido.

³²² Steiner, G.; Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 36–37.

4. La crisis económica en el Estado español.

4.1. ¿Determinismo histórico y económico? Triunfo y caída del *animal laborans*.

“La idea del determinismo, que establece la necesidad de los actos del hombre y rechaza la absurda leyenda del libre albedrío, no anula en absoluto la inteligencia ni la conciencia del hombre, como tampoco la valoración de sus acciones”.

Vladímir Lenin

“La Edad Moderna trajo consigo la glorificación del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo. Por lo tanto, la realización del deseo, al igual que sucede en los cuentos de hadas, llega un momento en que sólo puede ser contraproducente...Nos enfrentamos a la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor”.

Hannah Arendt

No debemos confundir la narración de un relato con los hechos mismos o con la interpretación de opiniones convertidas en datos irrefutables que podrían parecer portar verdades que, sin serlo, tienen la fuerza de llevarse por delante los propios hechos y especialmente la posibilidad de una interpretación no condicionada de los mismos.

El triunfo y la caída del *animal laborans* pronosticado por Arendt en *La condición humana*, clave del arco de la ontología política de la autora, puede estar cumpliéndose en la medida en que el carácter excedentario había remplazado a su espejo, la necesidad de mano de obra que, en cualquier caso, debía ser cada vez más asequible y más sumisa o se vería avocada a lo peor, su establecimiento como sobrante e incluso rémora para la producción, que por otra parte ha seguido sin ser, en esencia, cuestionada. Un debate sobre el fin del trabajo³²³ que, independientemente de otros factores económicos, llevaba aparejado la consecuente pérdida de la centralidad de la actividad laboral en la conformación de identidades, así como en la propia generación de valor, lo cual era una especie de indicador, al tiempo, de una crisis política. ¿Pero no es al revés? ¿No es la decadencia de la política la que determina el triunfo de una economía al margen del ser humano y, con ello, el fin del trabajo? Una actividad, la de la labor, que acaba interiorizando el trabajo y la obra en el mismo proceso y estrechando la acción, que se encuentra entre unos límites insalvables y casi totalmente orientada, puesta en cuestión por los propios mecanismos económico-laborales.

323 Para un abordaje del tema se puede leer *El fin del trabajo* del economista Jeremy Rifkin.

Aun partiendo de la idea de un sistema completamente corrupto manejado por los hilos e intereses de unos pocos, de una casta política y económica que controla todas las herramientas para la producción y la distribución, el control a escala planetaria, así como todos los instrumentos para la guerra, podríamos encapsular aún más nuestra posibilidad de actuar empleando el ciertamente afortunado aforismo chino que nos traía Ferlosio como título de uno de sus artículos sobre la violencia, que enuncia que *Cuando el arco está en la flecha tiene que partir*. Una vez todos los medios están listos, el debate sobre los fines es una mera distracción pomposa, pues con esos medios el fin, el absoluto final, está casi asegurado. Es cuestión de quién manda, pero a instancias del que siempre obedece, entendida como relación suficiente pero sobre todo, y aquí entiendo está el núcleo del problema, como necesaria. La cuestión se traslada, por tanto, a la posibilidad de que pese a que ese diagnóstico encierre buena parte de verdad nuestra posibilidad de actuar y pensar nunca está o, mejor dicho, no puede por ello ser puesta en entredicho por esa superestructura. Nunca puede ser negada ni entiendo debería verse enmarcada como simple respuesta a esa crisis ni a esa corrupción sistémica. Es un problema de envergadura, pero para querer resolverlo tenemos que ser conscientes de que existe un problema.

“Admitimos que, a partir de cierto momento, las clases explotadoras han pasado a ser posibles, pero ¿por qué llegaron a ser necesarias? ¿Por qué el excedente que iba apareciendo no fue gradual e imperceptiblemente reabsorbido en un bienestar creciente (o un menor «malestar»)? ¿Cómo no llegó a formar parte integrante de la definición de «mínimo» para la colectividad considerada?...¿No habrá detrás de todo esto como la imagen de hombres que acechan el momento en el que la crecida de la producción alcance la cota «que permite» la explotación para lanzarse unos sobre otros y establecerse los vencedores como amos, los vencidos como esclavos? Esa misma imagen ¿no se corresponderá sobre todo a lo imaginario del s. XIX capitalista?”³²⁴.

Buenas preguntas nos trae a colación Castoriadis, pero intentar responderlas es una cuestión que no ha sido lograda hasta la fecha de manera satisfactoria, parece que siempre se nos escapa. Se trata de averiguar por qué la riqueza se consolidó como sinónimo de la propiedad, cuando prácticamente había sido su contrario durante mucho tiempo, y cómo esa propiedad se deslizó, como riqueza, hacia una explotación progresiva de la Tierra y sus pobladores en ritmo de progresión geométrica descontrolada. Cómo la propiedad se convirtió en capital, con su sempiterna lógica de reproducción ampliada, cuyo objetivo final va más allá del propio planeta, cuyo destino final son los

324 Castoriadis, C.; Op. cit.; p. 244.

cuerpos, su desintegración. Tampoco este recorrido, vinculado al del fin del trabajo, era necesario por mucho que nos cueste aceptarlo.

La propiedad hacía referencia en el mundo clásico al espacio privado, no publicamente compartido, que servía de base para el sustento. Algo que poco tenía que ver con la acumulación de riqueza en ese mundo. Solamente cuando la propiedad pasa a tener entre sus funciones principales el reproducirse para acumular más propiedad y se transforma de esa manera en riqueza, es decir, cuando en esencia pierde su definición clásica de la parte de un mundo privado que no es la antítesis, pero si el descanso de ese mundo público donde se produce todo intercambio, es cuando podemos hablar de *El Capital*.

El alejamiento de nuestro planeta, resultado entre otras cosas de su sobreexplotación, por el que apuesta la frase que ha llegado a convertirse en posibilidad: *“La humanidad no permanecerá atada para siempre a la Tierra”*³²⁵, suponía dar un paso más en una lógica completamente ajena al ser y a la relación con su medio, quintaesencia de la condición humana. Pese a la conceptualización de este medio como valle de lágrimas en la tradición cristiana, como antítesis del cielo protector, y que cierta parte de la filosofía hubiera considerado el cuerpo como una cárcel para el alma o el espíritu, es también cierto que nunca nos habíamos referido a la Tierra como una prisión de la que debiéramos liberarnos. Esta nueva manera de mirar hacia nuevos horizontes es clave, así como otros muchos avances científicos citados por Arendt, pues tienen que ver con la capacidad del ser humano de cambiar sus propias condiciones de existencia por unas hechas por él mismo. Esa idea, que domina buena parte del quehacer de una comunidad científica fascinada por los avances alcanzados durante el s. XX y lo que va del s. XXI, haciendo que más que nunca funcione bajo sus propias normas, leyes y lenguaje, al margen de todo debate público al respecto, muestra aquello que Arendt tanto temía, que la ciencia podría haberse convertido en la única actividad realmente política, como ya hemos comentado.

*“La única cuestión que se plantea es si queremos emplear o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos y políticos profesionales”*³²⁶.

El relato de la crisis del mercado de trabajo podría reproducir, en un corto espacio de tiempo,

325 Citado por Arendt, H.; *La Condición Humana*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 14.

326 Arendt, H.; *Ibid.*, p. 15.

el proceso que Arendt observa durante los últimos dos siglos de retorno del *animal laborans* y su triunfo sobre el *homo faber*, con el que se confunde y, por supuesto, con el olvido casi absoluto del ámbito de la acción, como hemos señalado en el punto anterior, en el marco de una tradición occidental que poco apostó por ella. O limitar esta a la posibilidad de hacerlo, como resultado de ese proceso, desde el marco parlamentario o desde la calle, como contraposición que resulta muda a ese parlamento sordo que poco tiene que ver ya con los comunes³²⁷.

La evolución de la EPA del INE revela como ese *animal laborans*, que en el caso del Estado español estaba en condiciones salariales y, en general, laborales, muy inferiores a la mayor parte de sus socios europeos desde antes de la crisis, iba siendo progresivamente expulsado del denominado mercado de trabajo, que Arendt pronosticara como uno de los posibles y peores males del mundo moderno. El de un ser humano que ha volcado todos sus esfuerzos, energía y desvelos en una labor que poco a poco le da la espalda. Porque los avances que supuestamente iban a liberarnos, sencillamente nos reemplazan y nos convierten, paulatinamente, en inservibles, excedentarios y completamente prescindibles. Trabajadores sin trabajo y sin salario, capitalismo sin trabajadores. Parados que prefieren llamarse desempleados, porque en realidad no han parado. El concepto de la ciencia económica que expresa esa reducción generalizada del empleo durante un cierto periodo de tiempo se domina histéresis. Como comentábamos, Rifkin y otros muchos analistas, como Robert Reich, nos han hablado de las transformaciones laborales en la modernidad. El autor de *El trabajo de las naciones* da cuenta de ello desde la perspectiva de la muerte del nacionalismo económico, del Estado Nación, así como de una Tercera Revolución Industrial en la que los ganadores de la economía globalizada son una pequeña élite de manipuladores simbólicos, frente al grupo de empleados y trabajadores manuales que encuentra cada vez menos hueco en esa nueva economía tecnológica. Beck, por su parte, relaciona el proceso de flexibilización con el desplazamiento hacia la sociedad del riesgo. “Consecuencia: cuantas más relaciones laborales se «desergularizan» y se «flexibilizan» más rápidamente se transforma la sociedad laboral en una sociedad de riesgo, un riesgo que no es calculable ni para el modo de vida de cada individuo ni para el Estado y la esfera política”³²⁸.

Además, las diversas modificaciones de la legislación laboral en este periodo han tendido a desproteger al trabajador, abaratar el despido, fomentar la temporalidad y proseguir en la línea de avivar la negociación individual como sustituto progresivo de la negociación colectiva, proceso que desde el tatcherismo se ha esparcido, procedente del Reino Unido, por todo el continente. Todo bajo el amplio paraguas de uno de los conceptos preferidos por el mundo financiero y empresarial,

327 The House of Commons recibe su nombre original de los comunes franceses de Normandía, refiriendo tanto al área geográfica como a la colectividad de sus representantes.

328 Beck, U.; Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006, p. 12.

el de flexibilización laboral o bien desregulación del mercado de trabajo que, siguiendo las premisas neoliberales, se considera una de las herramientas básicas para espolear el crecimiento económico. El papel de los sindicatos mayoritarios, muchas veces enfrascados en enfrentamientos entre sí e internos dentro del propio sindicato, al igual que el de los partidos mayoritarios, han resultado clave en este proceso.

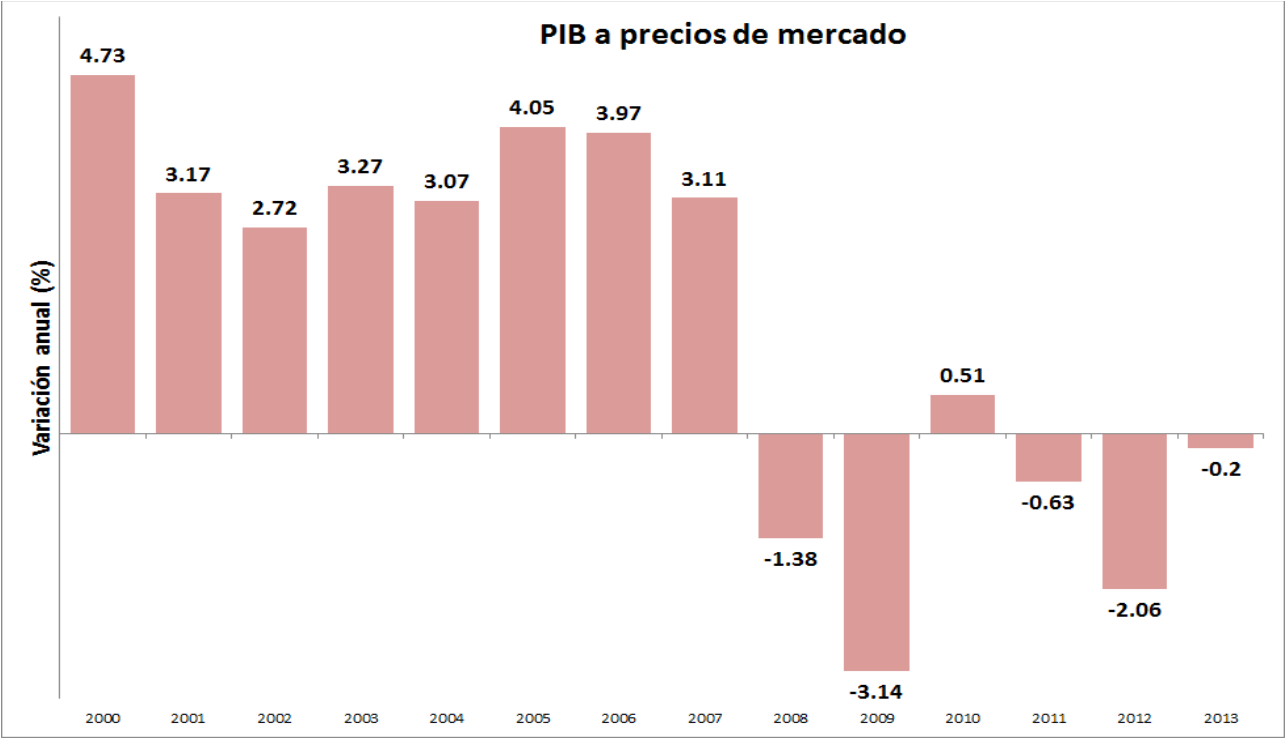


Tabla 3. Evolución PIB a precios de mercado en el Estado español 2000-2013 Fuente: Wikipedia. Disponible en: [https://es.wikipedia.org/wiki/Crisis_econ%C3%B3mica_espa%C3%B1ola_\(2008-2015\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Crisis_econ%C3%B3mica_espa%C3%B1ola_(2008-2015)).

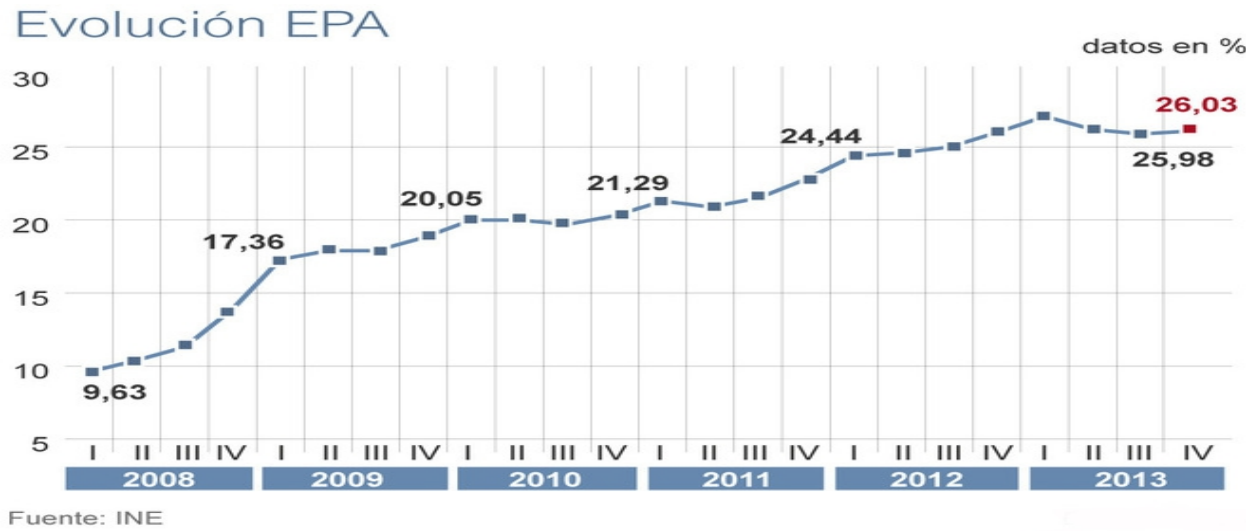


Tabla 4. Evolución EPA en el Estado español 2008-2013. Fuente: Instituto Nacional de Estadística.

En las tablas mostradas se reflejan, por un lado, los datos macroeconómicos de variación del PIB y, por otro, la destrucción de puestos de trabajo en porcentaje sobre el total de trabajadores activos desde que comenzó la crisis.

Como vemos, los datos “revelan” cómo las variaciones en el PIB producen un porcentaje de variación de los trabajadores contratados casi tres veces mayor, lo que muestra la manera en que la labor y el trabajo, entendido en nuestro tiempo en un sentido muy similar a la labor, han perdido su relevancia en el sentido de la productividad que tradicionalmente la había definido. “*Es decir, la elasticidad negativa del empleo ha sido de unos 467.000 empleos por cada punto de caída del PIB o, equivalentemente, 2,8 puntos de caída del empleo por cada punto de caída del PIB*”³²⁹. Menor resulta ser la proporción de la correlación en sentido contrario, según datos del estudio econométrico de la OIT para el periodo 1992-2008, donde la elasticidad del empleo global varió entre 0,32 y 0,37 por cada punto de incremento porcentual del PIB. Las lindes impuestas por el paro estructural, ese ejército industrial de reserva como lo denominaba Marx, serán siempre el límite bajo el cual la posibilidad del pleno empleo en competencia perfecta queda grabada como una de las “dulces utopías” de David Ricardo, Adam Smith o John Stuart Mill.

Por otro lado, es sabido que los datos no son completamente representativos (en general, pero más si cabe en este contexto y este país) y que el fenómeno de los trabajadores/as sin contrato, que en el Estado español siempre ha tenido su papel, ha crecido de manera exponencial durante el periodo de la crisis. Por ello, la denominada también de manera eufemística, economía informal, se ha desarrollado en parte por la necesidad de generar autoempleos para poder obtener algunos ingresos, pero también por el inevitable resultado de esa expulsión. En cualquier caso, al beneficio se le había puesto una alta cuota (prima de riesgo) y alguien tenía que pagarlo con su vida, con su cuerpo, su trabajo o su salario. La competencia desagarrada por puestos altamente desvalorizados y con un elevado grado de precariedad se había convertido también en práctica habitual para los trabajadores y las trabajadoras, más si cabe para ellas, así como la salida del país de muchas personas, principalmente jóvenes formados y el regreso de personas migrantes a sus países.

El proceso de nuestro acontecer es seguido en *La condición humana* desde la idea de un ser enfrascado en su *vita activa* en tres tipos de actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Todas esas manifestaciones de nuestra condición humana, que Arendt distingue ampliamente de nuestra propia condición natural, se despliegan en el mundo a través de las diferentes épocas históricas en distinto modo y forma. No son inamovibles y de hecho su conceptualización y relevancia es cada

329 De la Dehesa, G. (2013, 16 de junio). Interrelaciones entre crecimiento y empleo. El País, N° 13.136. Disponible en: http://economia.elpais.com/economia/2013/06/15/actualidad/1371325823_473956.html.

vez más olvidada y subsumida en el proceso vinculado de producción y consumo.

“En la sociedad industrial, con más tiempo libre que ninguna otra de las que la precedieron, a la constelación trabajo-ocio no le corresponde la antítesis Vita activa-contemplativa, ni siquiera según la posibilidad, pues el trabajo ya no es «activo», sino que es [la constelación] realidad-ficción. El tiempo libre se identifica con el hobby o con otros escapismos. Incluso el trabajo en sí ya no está ligado a la realidad, pues consiste sólo en el proceso; de todos modos, con él nos ganamos los medios para sobrevivir. Ésta es la única «realidad» que hay en él”³³⁰.

Frente a la clara separación, de la que luego hablaremos, que existía entre el espacio público y el privado en el mundo griego, de manera que la labor, no claramente distinguida del trabajo, y la acción, estaban diferenciadas en esas dos esferas, en la modernidad estas se entrelazan y vinculan definitivamente, perdiendo en cierta medida su sentido, aunque la disputa al respecto centre buena parte de los debates políticos del momento. Un público-privado que en los tiempos de crisis se ha interpretado desde la perspectiva del “nuevo” eje político arriba-abajo, que deriva de la vieja lógica explotador-explotado.

Para Arendt una de las características principales de esa condición humana es que no puede resultar determinada por ningún fenómeno constitutivo en sí, aunque de manera paradójica nuestra existencia se mueva en sentido orgánico bajo la lógica de la necesidad y siguiendo o, al menos creyendo seguir, un principio de causalidad y, por tanto, un proceso que somos capaces de racionalizar y en cierta medida comprender y controlar de forma global.

“En su forma más simple, la dificultad se puede resumir como la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad”³³¹.

Porque, pese a ello, una acción será siempre capaz de iniciar una cadena de acontecimientos que, de ser tratados como fenómenos constitutivos desde la interpretación, se podrían establecer a su vez como nuevos condicionantes para el ser humano. Pese a la existencia de esa posibilidad, la característica fundamental, la que otorga al ser humano su condición de ser libre es precisamente la

330 Arendt, H.; Diario Filosófico 1950-1973. Herder Editorial, Barcelona, 2006, pp. 473–474.

331 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 227.

acción, que Arendt categoriza, intentando invertir la tradición filosófica, por encima del resto de actividades de nuestra condición. Pese a ello, el ser humano y su mundo se construyen a través del lenguaje, que es precisamente el que permite a la autora alemana realizar esa diferenciación entre labor, trabajo y acción, diferenciación que en ningún caso abordó en detalle el mundo clásico, pero tampoco la economía clásica con Marx incluido.

Explicemos un poco estos ámbitos, la división de la *vita activa*:

El *animal laborans* arendtiano se identifica con nuestras necesidades biológicas, con los procesos necesarios para el nacimiento, la reproducción y la muerte. La labor tiene que ver, por lo tanto, con aquellas actividades humanas cuyo objeto es la supervivencia del ser humano concreto y de la especie humana en general. Los bienes que la labor produce son efímeros y se consumen en el propio proceso de la vida. En definitiva la labor va en paralelo a nuestro proceso fisiológico sobre la Tierra y, por ello, se relaciona con los procesos naturales. Ese ascenso de la labor tiene que ver con la deriva de las ciencias sociales hacia la vida somática, la conceptualización del poder como biopoder y de la política como biopolítica. También con la adopción acrítica por parte de las ciencias sociales de métodos propios de las ciencias de la naturaleza, lo que acaba haciendo ver las lógicas políticas como resultado de procesos naturales, donde la dominación es una cuestión de instinto, de “guerra de todos contra todos”. Para ejemplificar esa tipología de actividad, Arendt emplea la figura del esclavo en la Grecia clásica o bien la del campesino del periodo feudal, cuya actividad fundamental era la labor, tanto para la satisfacción de su propia supervivencia como la de sus amos. Estas personas carecían en buena medida de mundo en el sentido arendtiano del término, pues su vida se desarrollaba, estimulaba y potenciaba en el placer o el sufrimiento que le generaban sus propios procesos corpóreos. No dista tanto, en ese sentido, del obrero de la Revolución Industrial y, por otro lado, si lo analizamos en toda su complejidad, sin anteojos, puede resultar incluso menos alienado (¿tiene sentido hablar de alienación en el mundo antiguo?) que el trabajador de nuestro tiempo, donde buena parte de nuestros quehaceres se pueden entender en el marco de la labor, de la productividad, en muchos casos para la mera supervivencia.

El *homo faber* es un creador que es capaz de introducir nuevos objetos duraderos en el curso del tiempo que pueden ser compartidos por las personas. Se trata, por tanto, de la creación de un mundo artificial de útiles, herramientas, artefactos, creaciones artísticas, cuyo fin viene a ser precisamente el de liberarnos de los arduos procesos naturales de la labor por diferentes vías. El ejemplo arendtiano del *homo faber* es, entre otros, el industrial del s. XIX, que entiendo se reafirma en el siglo pasado. Sin embargo, cambia sustancialmente a lo largo del mismo y sobre todo en el s. XXI, donde el *homo faber* se relaciona directamente con la producción, reproducción de bienes y

servicios múltiples, tangibles e intangibles, cada vez más fraccionados en microprocesos del que personas especializadísimas en un sistema secuencial y cuasi-perfecto, participan en el proceso de la producción de un mundo como un ser que labora, cada vez menos consciente del arsenal efectivo del que acaba siendo parte consumible y consumida, *just in time*.

El ser humano en su faceta de la acción es el que hace la historia humana y, por otro lado, la narra, pues acción y discurso no pueden ser entendidas de forma fragmentada, son las dos caras de nuestra política que son separadas únicamente a efectos del análisis. En la medida en que estemos dispuestos a interpretar los hechos y compartir nuestras interpretaciones en la esfera pública encontraremos la manera de favorecer el desarrollo de un espacio común en el que pensar y compartir esos pensamientos para que puedan ser juzgados. La acción es precisamente donde se manifiesta la identidad, como imposible identificación con un pasado, del que tampoco podemos negar su importancia como peso de la tradición, y donde podemos descubrir la igualdad como pluralidad de los seres humanos. Así que la acción es capaz de romper la cadena de aparente causalidad de los procesos naturales e históricos y, de esta manera, iniciar algo nuevo. La acción ha sido la gran relegada en el discurrir filosófico, histórico y sociológico, pese a que nunca hemos podido vencer su pertinaz contingencia y su resistencia a verse reducida a la nada de su propia perpetuación mecánica.

“La emancipación de la labor, según el propio Marx, es la emancipación de la necesidad, y esto significaría en último término la emancipación también del consumo, es decir, del metabolismo con la naturaleza que es la condición misma de la vida humana...El ritmo de las máquinas ampliaría e intensificaría gradualmente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sino que haría más mortal, el principal carácter de la vida con respecto al mundo, que es desgastar su «durabilidad»”³³².

La tesis fundamental de Arendt en *La condición humana* es que nuestra sociedad contemporánea, a pesar del desarrollo tecnológico y la “abundancia infinita”, significó la vuelta reinante del *animal laborans* y su auge sobre el *homo faber*. Y eso es precisamente lo que requiere una explicación, no la supremacía anterior del *homo faber* al comienzo de la era moderna, que digamos se explica de manera más o menos coherente dentro de cierto relato, sino la ascensión postrera del *animal laborans*. ¿Cómo es posible que haya acabado copando el espacio público de esa manera y que la labor se haya asimilado con la política como una molesta necesidad?

332 Arendt, H.; *La Condición Humana*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, pp. 138–139.

Toda esta tesis se fundamenta en el hecho de la existencia de dos ámbitos, uno privado y otro público, que cada vez resultan menos identificables en la modernidad, lo que tiene que ver, a su vez, con la polémica que Arendt rescata entre libertad y necesidad, cuestión también longeva de la filosofía occidental. Si Marx fue capaz de extraer la libertad como resultado de una necesidad extrema es porque deshizo la relación entre labor productiva e improductiva, que se relaciona con la división de Arendt entre labor y trabajo, a la que el pensador de Tréveris cargaba de un viejo prejuicio. Tanto el trabajo improductivo como la labor se encuentran vinculados con aquellas tareas que por su propia definición no dejan nada duradero en el universo creado por el ser humano, por lo que Marx las trató con desprecio, en buena medida por su interpretación de Aristóteles.

El aceleramiento de la productividad humana cegó de tal manera el pensar de la economía clásica, con Marx incluido, que tendió a confundir todo trabajo con labor y así unificar ambos en un *homo faber* que, gracias a esos nuevos condicionantes que habían permitido su evolución, podría progresivamente hacer desaparecer la labor y la necesidad de la faz de la tierra.

Este es, según Arendt, que a su vez da la razón a Engels, el gran descubrimiento de Marx. El descubrimiento del poder que encierra la labor humana, explicitado de manera extensa en *El Capital*.

La supremacía del *animal laborans* en los tiempos que corren resulta observable a través de diferentes elementos. Por un lado, por la pérdida de un mundo común debido a la durabilidad de objetos que se consumen pero en muchas ocasiones ni siquiera se utilizan, no se emplean sino en la medida que nos desgastan, puesto que quien realmente se consume en ellos es el propio ser humano. El consumo cierra el proceso productivo en falso, pues se trata de un cierre que siempre abre a la posibilidad de nuevos insumos consumibles en la retórica de un deseo inconmensurable. También resulta observable en la primacía del instinto de conservación como centro de muchos de los debates políticos (valgan como ejemplo los relativos a la actual crisis griega), que deriva de la elevación de la labor a la escena pública. A su vez, esta se extrae de la relación directa e incuestionable entre propiedad y riqueza y de la interminable división de una labor que se completa en la condición del proceso productivo, ahora vital.

Por estos motivos Arendt comenta que, en realidad, la distinción entre las manos que trabajan y el cuerpo que labora en John Locke es tan antigua como la diferencia en la Grecia clásica entre los artesanos y aquellas personas que, por su condición de esclavos, tienen que atender como los animales, con sus cuerpos, a las necesidades de la vida. Posteriormente, con el auge y desarrollo de la teoría política, no solo se despreciarán las tradicionales distinciones sino que, por contra, se asumirá lo más nocivo de esa tradición que ha convertido la acción, y con ella la política, en una actividad que como la labor está completamente sujeta a la necesidad y que, como esta, se ve condicionada por el carácter procesual de las actividades biológicas de las que parece se desprende.

Como si el hacer y el decir político fueran tan instintivos y necesarios como tener lleno el estómago y un lugar donde echarse a descansar, y como si nadie pudiera ni debiera escapar a la productividad de su trabajo, que al fin y al cabo se había convertido en el centro de toda actividad “política”. Trabajo y política se perciben así desde la constelación de la necesidad, que aparentemente se ubica más allá de todo simbolismo, pero que es la identidad simbólica por excelencia, cuando ya ese símbolo, como fetiche, resulta productivo.

El hecho es que el *animal laborans*, tal como lo interpretó Marx, introdujo la labor en el epicentro del proceso productivo, por el que todas las cosas se convierten en objetos de consumo como elemento clave de ese desarrollo. Es por ello que distinciones como trabajo diestro y no diestro o bien actividad manual e intelectual que, en cualquier caso, debían ser parte de un mismo proceso, no suscitaron demasiado interés a los economistas clásicos.

“El resultado es que lo vendido y comprado en el mercado de trabajo no es habilidad individual sino «poder de la labor», del que todo ser humano posee aproximadamente el mismo”³³³.

La homogeneización por el lado de la labor es la clave del pensamiento moderno y del desarrollo de un mundo cuya influencia supera en mucho lo que nosotros mismos pensamos al respecto. Así, esta homogenización de la labor se lleva también al ámbito de la política, con el ya mencionado gobierno burocrático o gobierno de nadie que, junto a la explosiva mezcla de la economía apoyada en sus argumentos por el resto de ciencias sociales, permitían el ascenso de lo social al espacio público-político. De esta manera se trata de reducir al ser humano a una conducta condicionada, socializada, con la asunción del rol de *pater familias* por parte del Estado que debe proteger los intereses de todos y guiar sus comportamientos bajo el paraguas del interés general, que no puede ser otro que el del entramado económico-productivo.

“El repentino y espectacular ascenso de la labor desde la más humilde y despreciada posición al rango más elevado, a la más estimada de todas las actividades humanas, comenzó cuando Locke descubrió que la labor es la fuente de toda propiedad. Siguió su curso cuando Adam Smith afirmó que la labor era la fuente de toda riqueza y alcanzó su punto culminante en el «sistema labor» de Marx, donde éste paso a ser la fuente de toda productividad y expresión de la misma humanidad del hombre”³³⁴.

333 Ibid., p. 104.

334 Ibid., pp. 113–114.

La labor, como comentábamos, tiene una correlación con el metabolismo biológico de la vida y de la naturaleza, pues su satisfacción “*consiste en que el esfuerzo y la gratificación se siguen tan de cerca como la producción y consumo de los medios de subsistencia, de modo que la felicidad es concomitante al propio proceso, al igual que el placer lo es al funcionamiento de un cuerpo sano...El derecho a la búsqueda de esta felicidad es tan innegable como el derecho a la vida; incluso son idénticos*”³³⁵, y su eliminación supondría también la erradicación del dolor a esas tareas vinculado o una multiplicación del placer, experiencias que por su carácter anatómico y cíclico, metabólico, tienen un carácter esencialmente humano, pero no mundano. Y centrarnos en ellas, en exclusiva, sería dar carta de naturaleza a una visión completamente sensualista de la felicidad humana que, en cierta forma, limita su propia posibilidad de ser transcendida.

“Por lo mismo, nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable...La felicidad lograda en el aislamiento del mundo y disfrutada en el interior de la privada existencia de uno mismo sólo puede ser la famosa «ausencia de dolor»...Por lo general, la ausencia de dolor no es más que la condición corporal para conocer el mundo”³³⁶.

Desde esa perspectiva hedonista, desde la que ya pensaba Epicuro, lo más fácil sería vivir oculto, tranquilo y no preocuparse de lo que ocurra. La filosofía marxista también explota el sensualismo, pero en un sentido opuesto. Así se produce una feliz coincidencia, no casual, con la teoría de la evolución de las especies de Darwin, dentro de cuya idea de proceso de la vida humana como un todo tenía cabida la explicación del “*Darwin de la historia*”³³⁷, como le llamaría en alguna ocasión Engels.

“Únicamente una irresistible desconfianza en la capacidad de los sentidos humanos para una adecuada experiencia del mundo –y dicha desconfianza es el origen de toda la filosofía moderna– explica la extraña e incluso absurda elección que emplea fenómenos –tales como el dolor o el cosquilleo, que impiden nuestros sentidos funcionar con normalidad– a manera de ejemplo de toda experiencia sensual, de los que hace derivar las cualidades «secundarias» e incluso «fundamentales»”³³⁸.

335 Ibid., pp. 118–119.

336 Ibid., p. 123.

337 Bolado, G.; Las lecturas más importantes de la Historia de la Filosofía. Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012, p. 464.

338 Arendt, H.; La Condición Humana. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 124.

En esta línea, dando la razón a las predicciones marxistas, otros filósofos recogían el testigo de la labor, expresado a través de una filosofía vitalista, como es el caso de Henri Bergson o de Nietzsche, cuya glorificación de la vida como el más alto bien se correspondía fielmente al espíritu de su tiempo, que había convertido el acto de la labor, como correlato vital, en su actividad suprema. Ambos procesos, vida y labor, se caracterizan por su repetición y la falta de sentido en sí mismo, pues el trabajo se consume y lo vivido muere. A la emancipación de una vida sin sentido corresponde la memoria y el pensamiento, mientras que al intento de emancipación de la labor corresponde la creación de ese mundo de objetos que, por haber sido desprovistos de vida, son capaces de sobrevivir a ella, pero sobre todo por la política donde se tomarán decisiones que afectarán al resto de ámbitos.

“Marx predijo correctamente, aunque con injustificado júbilo, el «marchitamiento» de la esfera pública bajo condiciones de desarrollo no trabado de las «fuerzas productivas de la sociedad», y fue también justo, es decir, consecuente con su concepción del hombre como animal laborans, cuando vaticinó que los «hombres socializados» dedicarán su liberación del laborar a esas actividades estrictamente privadas y esencialmente no mundanas que llamamos hobbies”³³⁹.

339 Ibid., p. 127.

4.2. La crisis económica como escenificación de la puja entre lo público y lo privado.

“Quién en los asuntos de casa es persona intachable, también se mostrará justo en la ciudad”.

Sófocles

“Son desde luego hombres libres, pero no son libres del todo: pues tienen un señor soberano (despotes), la ley (nomos) y se someten a ella con un respeto aún mayor a aquel con que los persas se someten a ti”.

Heródoto

La distinción entre lo público y lo privado, como casi todas las distinciones que progresivamente el lenguaje de la modernidad parece empeñado en arruinar, también proviene del mundo griego, aunque nuestras palabras actuales deriven del latín.

El espacio público, bien el del *ágora*, el de los modernos parlamentos o por contraposición el de las manifestaciones y asambleas en las calles, son el foro que dejamos a la representación política donde se desarrolla, en el mejor de los casos, la tragedia humana. Aquella que deviene del descubrimiento de un ser humano y un *logos* no escindido, no fraccionado entre lo interior y lo visible, que es precisamente lo que nos puede llevar a la política.

La crisis ha puesto de manifiesto nuevamente un problema a la hora de tratar de entender la relación entre esos dos ámbitos en conflicto: la esfera pública y la esfera privada.

Así, bien desde la perspectiva democrática liberal o bien desde la republicana, la interpretación de estos términos pierde cada vez más sentido porque se plantea como una encrucijada de caminos que proceden en paralelo pero que, sin embargo, de manera soterrada se entrecruzan permanentemente. Se plantean como dos espacios aparentemente fraccionados, divididos, dos mundos separados que, no obstante, están en una puja constante por conquistarse y reconquistarse mutuamente, en un juego de seducción que se produce en el escenario de la conciencia de las personas y en el que la filosofía de la sospecha tendrá un papel central, al poner en cuestión e interpelar las acciones humanas en base a su posición en cada uno de estos espacios, especialmente en el público (veremos luego la descripción de Arendt sobre el juego de la hipocresía en el incorruptible Robespierre), pero accediendo a lo denominado privado.

Desde el inicio de la crisis se han destapado múltiples casos de corrupción en el Estado español. Desde la trama Gürtel, pasando por el caso Bárcenas y la financiación ilegal del PP, el caso Nóos con la implicación de la Casa Real, el caso de la familia Pujol, la operación Púnica, el caso de los ERE en Andalucía o el caso de las Tarjetas Black, por citar solo algunos de ellos, que muestran como el fenómeno de la corrupción se había extendido completamente por todo el espectro de lo que ahora se denomina la vieja política por contraposición a la nueva, que va a ser la que limpie el espacio público de su corrupción inherente. ¿Pero acaso no había corrupción antes de la crisis?, ¿requiere la corrupción de una especie de ceguera, de una ausencia de crítica?, ¿no es esa ceguera una corrupción en especie?

Respetar el espacio público (que ya es sobre todo jurídico y social y cada vez menos político) y no cuestionar la libertad (como bien privado y en su sentido cada vez más económico), con su orden y leyes preestablecidas, se convierten en la forma de intercambio habitual.

Valga como demostración parcial de cierta ceguera ciudadana, nuestra, la observación de los datos del Tribunal de Cuentas referidos al periodo 2000-2005, donde se refleja que la mayor parte de los partidos políticos del arco parlamentario habían cometido infracciones en relación a sus obligaciones financieras y tributarias, ya sea por presentar las cuentas fuera de plazo, por ocultar documentos requeridos o por la ocultación parcial de ingresos o ingresos ilícitos de aportaciones privadas no finalistas. Por no hablar de la forma en la que conseguían la financiación. Esta corrupción, que era completamente pública, no interesó a casi nadie hasta el momento en que la crisis nos situó en la necesidad de tener que investigar y conocer estas situaciones. ¿Es entonces el espacio público aquel en el que tenemos la posibilidad de mentir y ser descubiertos o, por contra, si las cosas salen bien, salir airosos?, ¿está nuestra posibilidad de juzgar en este espacio puesta en entredicho? ¿Son necesarias las crisis para despertar del letargo político en el que parecemos estar sumidos en lo cotidiano?, ¿no es esa, a su vez, la mayor fortaleza para la crisis así como la mayor debilidad para la política?

Como decíamos, estos dos espacios, en tanto posibilidad de obrar, se encuentran completamente escindidos en la modernidad, pero a su vez se confunden permanentemente. En la Grecia clásica también son espacios distintos, pero no son opuestos ni están enfrentados entre sí. No compiten el uno con el otro de manera obvia. Así entenderán que la *polis* será el espacio donde se produce la vida pública y que esta era una *isonomía*, es decir, el espacio donde era posible la igualdad y la libertad por convención y aceptación de las personas. Como decíamos antes, el ámbito privado es aquel que tiene que ver estrictamente con el individuo en el ámbito doméstico, en su posición de padre, madre, hijo/a, pero también con todo lo que tenía que ver con las posesiones

privadas, así como con los intereses, necesidades y aspiraciones de las personas. El ámbito privado es precisamente donde se manifestaba la desigualdad, como diversidad de experiencias personales, cuyo denominador común era, como decíamos, el momento en que se confrontaban en la *polis* que trataba de igualar. Además, es cierto que en los griegos el concepto de libertad está muy vinculado a la idea de autogobierno de la ciudad como espacio plural y público por eminencia, pero también el de la persona consigo misma, en su espacio más íntimo, el que después daríamos en llamar conciencia, ese parlamento interior que comentábamos.

“Esta idea de ausencia de poder se concibió con el vocablo isonomía...La polis era considerada como una isonomía, no como una democracia. La «democracia», que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, el gobierno de los muchos, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la isonomía...no fue nunca la igualdad de condiciones...sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales”³⁴⁰.

En la modernidad encontramos el espacio público y privado completamente escindidos en los discursos, como si el propio ser humano estuviera ya escindido en ellos, como un ser semipúblico-semiprivado, y como si el objetivo fuera confundir permanentemente ambas esferas, de manera que lo público (entendido cada vez menos como político y más como social) acabe permanentemente inundado de intereses privados (en el sentido de opuestos a los políticos) o viceversa. Así, incluso en la propia Arendt aparecen presentados, en ocasiones, como espacios que de alguna manera se confrontan, como dos espacios a los que se asigna una escala de valor. Probablemente la preocupación de Arendt por recuperar el gusto por el espacio público que, según su lectura, aconteció en el mundo griego y que fue lo que dio nacimiento a las revoluciones en la búsqueda de la libertad, fue la que en ocasiones la llevó a esta interpretación. Sin embargo, en otros autores ya citados, como Domènech, esta escisión es ruptura total y diametral en la medida que no solo los contraponen y les asigna una posición, sino que hace depender de manera absoluta el espacio público del privado. La propiedad no será únicamente la condición de participación en el espacio público, que también lo era en alguna medida para los griegos, sino que la división entre ricos y pobres basada en la propiedad, entre capitalistas y proletarios, es precisamente la que posibilita la diametral oposición de ambos espacios, manejando el público, el de la libertad, como inaccesible para los proletarios y como casi excedentario para los capitalistas, bien sean los de los tiempos modernos, bien el gobierno de los pobres libres y los oligarcas, bien los patricios y plebeyos, etc., a

340 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 38.

los que el autor aplica sin discriminación su mecanismo analítico.

*“Declaran, en suma, que lejos de ser una generalización aceptable la que unge el carro de la excelencia política al caballo de la riqueza y el linaje –convirtiendo la virtud en cosa de pocos y elegidos: en escasísimo bien–, la capacidad para la excelencia política es prácticamente universal, y sí por ventura vedada a alguien, precisamente a los ricos y a los linajudos. Tal vez la expresión conservada más clara de esa disputa entre demócratas partidarios del gobierno de los pobres libres, de un lado, y del otro, antidemócratas partidarios de regímenes de dominación de clase de los ricos, con distintos grados de radicalidad (con oligarquía, los extremistas como Critias, Calicles o Trasímaco; con politeía o República mixta, los realistas moderados como Aristóteles o, verosíblemente, el Sócrates histórico; con una aristocracia virtuosa, sin apenas tangencia, con la órbita de la vida histórico social-material, los iluminados como Platón), se puede hallar en el Diálogo que Platón hace sostener a Sócrates con Protágoras”*³⁴¹.

La gran diferencia es que la disputa de lo público ya es sobre todo temporal, es sobre todo conquista del espacio a través del lenguaje, que convierte en elementos de un relato acuciante que transforma en lógica histórica todo lo que en realidad había sido político. No al contrario, es decir, un tratamiento desde el lenguaje, como posibilidad de ser libres en un espacio determinado como era la *polis*. Por ello Domènech entiende que Arendt es una republicana peculiar que, bajo su punto de vista, presenta una visión ahistórica de la vida política por no entender la lucha de clases como necesario punto de partida. Pese a estas críticas sobre su análisis histórico, presentado como ahistórico, entiendo que el trabajo de Arendt trata de rescatar de entre los hechos históricos aquellos propiamente políticos más allá de un relato integral, cuestionando la eficacia histórica de un tipo de discurso como el realizado por Domènech, que después expondremos con más detalle.

Volviendo a la cuestión del espacio público y privado Arendt señala *“...esta coincidencia de política y libertad es lo que no podemos dar por sentado a la luz de nuestra presente experiencia política. El surgimiento del totalitarismo, su presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles...nos hace dudar no sólo de la coincidencia de la política y la libertad sino incluso de su compatibilidad misma”*³⁴².

Los griegos querían hacer coincidir política y libertad en el espacio público. Tres elementos

341 Domènech, A.; Op. cit., p. 56.

342 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 236.

podríamos tener en cuenta para describir la libertad en el mundo griego. Por un lado la *enkrateia*, que vendría a significar auto-gobierno personal, que llevará a la libertad de elección. Para entender la concepción del espacio público, vinculado a esa libertad en los griegos, es fundamental también el significado de la palabra *autarkeia*, auto-suficiencia, que es muy valorada tanto en el ámbito público como en el ámbito privado. En Aristóteles quería decir que tanto la persona como el gobierno aspiraban a ella, y para que esta se produjera, tanto en el seno del cuerpo político como en la vida privada, era necesario que la voluntad de la persona fuera libre y que además fuera capaz de asumir una responsabilidad. El tercer elemento clave sería la participación del *demos*, en lo que hoy traduciríamos por libertad democrática, que suponía el gobierno representativo de turno entre iguales libres, que se produjo principalmente en la ciudad de Atenas.

Como vemos, el concepto de libertad en el espacio público en los griegos era bastante más completo de como podemos entenderlo hoy. En ese sentido señala Arendt:

*“Al fin y al cabo ¿no estaba en lo cierto aquel credo liberal que decía: «cuanto menos política más libertad?» ¿No es verdad que cuanto menor sea el espacio ocupado por lo político, mayor será el campo que le quede a la libertad? Y por cierto, ¿no medimos con justeza el alcance de la libertad, en cualquier grupo social, por el espacio libre que garantiza a actividades en apariencia no políticas, a la libre empresa económica, a la libertad de enseñanza, de religión o de actividades culturales e intelectuales?”*³⁴³.

En el propio ámbito revolucionario se produjo un momento, en el curso concreto de la Revolución francesa, que hizo entrever un aspecto clave para vislumbrar el significado moderno que iba a cobrar la pugnanza entre el espacio público y el privado. Así, los revolucionarios de todas las épocas posteriores a la Revolución francesa tomarían de esta todas sus efemérides, es decir la totalidad del proceso revolucionario, digamos como ejemplo, sin tener en cuenta sus errores o sus desvíos (si los queremos entender así) respecto a cómo debía ser realizada una revolución. Arendt señala reiteradamente en su texto sobre el tema lo sorprendente que resulta que hasta los propios estudiosos norteamericanos hayan tenido la tendencia de interpretar la Revolución norteamericana a través de la francesa y a entender que su problema fue no asimilar correctamente las lecciones que se podían extraer de esta.

“...sabían que una revolución debe devorar a sus propios hijos, del mismo modo

343 Ibid.

que sabían que una revolución era sólo un eslabón en una cadena de revoluciones, o que al enemigo declarado debía seguir el enemigo oculto bajo la máscara de los «sospechosos», o que una revolución debía escindirse en dos facciones extremas – los indulgentes y los enragés– que real u «objetivamente» trabajan al unísono para minar el gobierno revolucionario, y que la revolución era «salvada» por el hombre de centro, quien, lejos de ser más moderado, liquidaba a la izquierda y a la derecha, como Robespierre había liquidado a Danton y Hébert. Fue la historia, no la acción, lo que los hombres de la Revolución rusa habían aprendido de la Revolución francesa, siendo este conocimiento casi su único bagaje”³⁴⁴.

De todas estas pautas que señala Arendt, y que podemos ver repetidas con mayor énfasis en la Revolución de Octubre, ahora destacamos una de ellas por el interés que tiene para el análisis de la disyuntiva público-privado, que estará presente en todo el pensamiento político desde la Revolución y que entendemos ha tenido una gran influencia en la presente crisis, nuestra manera de abordarla y de comprenderla. Se trata de la sospecha, del nacimiento de una filosofía de la sospecha, de la máscara perpetua bajo la cual se ocultan los traidores a la revolución y a la patria³⁴⁵, y la de la filosofía que le dará caza. La novela *Billy Budd, Marinero* de Herman Melville, había invertido el crimen legendario (el crimen de Caín), y su inversión estaba plenamente vinculada con la llevada a cabo por la Revolución francesa, al dar la vuelta al pecado original y en su lugar oponer la bondad natural. Sin embargo, esa bondad natural que habían extraído de sus deseos, por decirlo así, prosperará rápidamente hacia una desconfianza manifiesta.

“¿Cómo era posible que después de «haber rectificado las injusticias heredadas del Viejo Mundo...la Revolución se convirtiese de inmediato en un malhechor, más opresivo incluso que los reyes?». Hallo la respuesta...en que la bondad es fuerte, más fuerte quizá que la perversidad, pero que tienen en común con el «mal elemental» la violencia básica inherente a todo poder y perjudicial para todas las formas de organización política”³⁴⁶.

Así, como en un giro copernicano, esta tendencia a confiar en la bondad natural que había puesto a la pasión de la compasión y al sentimiento de la piedad en el ojo de huracán revolucionario, progresivamente volvía a su punto de partida y se tornaba en la desconfianza más

344 Arendt, H.; Sobre la revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, pp. 76–77.

345 Recordemos que uno de los resultados que se atribuye a la Revolución fue el proceso de centralización del poder que favoreció el nacionalismo, aunque Tocqueville explicaría que este proceso había comenzado previamente, en los últimos años del Antiguo Régimen.

346 Arendt, H.; Sobre la revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 116.

elemental.

“...la moderna «investigación de motivaciones» que desemboque en una especie misteriosa de fichero de los vicios humanos, en una auténtica ciencia de la misantropía, hizo que Robespierre y sus seguidores, una vez identificaron la virtud con las cualidades del corazón, viesan la intriga y la calumnia, el engaño y la hipocresía por todas partes. El funesto estado de espíritu de la sospecha, omnipresente de modo tan notorio a través de la Revolución francesa, incluso antes de que una Ley de Sospechosos sacase de ella las consecuencias más horribles...procedía directamente de haber acentuado indebidamente el corazón como la fuente de la virtud política...La insana falta de confianza en los demás, incluso en los amigos más íntimos, característica de Robespierre, en último término se derivaba de algo tan normal como la sospecha de sí mismo. Dado que su propio credo le obligaba a jugar al «incorruptible» en público todos los días y a desplegar su virtud, a abrir su corazón como él lo entendía al menos una vez por semana, ¿cómo podía estar seguro de que no era aquello que quizá temía más en su vida, un hipócrita?”³⁴⁷.

De esta manera, las virtudes propiamente políticas, aquellas que se podían manifestar en el espacio público, retrocedían y daban paso a la búsqueda permanente de motivaciones privadas, aquellas que atentaban contra la voluntad general y que transformaban a los actores de manera automática en hipócritas: *“Sus motivaciones permanecen en la oscuridad, no brillan sino que permanecen ocultas, no sólo para los demás, sino, las más de las veces para sí mismo y no son ni siquiera descubiertas por la introspección. De ahí que la búsqueda de las motivaciones, la exigencia de que todo el mundo despliegue sus motivaciones íntimas en público, transforma, por tratarse en realidad de algo imposible, a todos los actores en hipócritas”³⁴⁸.*

La palabra, como vemos, había perdido ya su significado en el espacio político (público), la duda cartesiana lo había invadido en su deriva hacia la desconfianza y ya no se trataba de buscar la intención en las palabras o en los actos, sino en el fondo mismo de las personas, navegar en su subconsciente al estilo freudiano. Para Arendt esta lógica implacable descansa sobre una imposibilidad y sobre otra de las cuestiones básicas de la filosofía desde tiempos antiguos: el debate entre ser y apariencia. Sin embargo, para ella la cuestión es bastante simple en el espacio público, porque en él ambos coinciden: *“En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma*

³⁴⁷ Ibid., pp. 127–129.

³⁴⁸ Ibid., p. 130.

“...la polis y toda la esfera de la política constituía un espacio construido por el hombre para que se produjesen en él las apariciones y donde, por tanto los hechos y las palabras de los hombres eran exhibidas ante el público, que daba testimonio de su realidad y juzgaba su valor...estas ilusiones fabricadas por ellos mismos cubrían los fenómenos reales (las apariencias verdaderas)...No obstante, la hipocresía no es engaño y la duplicidad del hipócrita es diferente de la del mentiroso y del tramposo. El hipócrita, como la propia palabra indica (en griego significa «actor»), cuando falsamente simula la virtud desempeña un papel de modo tan consecuente como el actor en el teatro...En términos psicológicos, se puede decir que el hipócrita es demasiado ambicioso; no sólo quiere parecer virtuoso a los demás, sino que quiere convencerse a sí mismo”³⁵⁰.

Es muy importante entender el enunciado de que la vida infeliz de los pobres coexistiese con la vida corrompida de los ricos para comprender lo que significaba, tanto para Rousseau como para Robespierre, la idea de que las personas son bondadosas por naturaleza y que toda perversión proviene del seno de la sociedad, es decir del espacio público. Al no ser el pueblo parte de la sociedad, al no tener más que vida privada, se podía suponer que estaban limpios de toda perversión social.

“...la metáfora corriente, en virtud de la cual se asocia la violencia y el terror revolucionario a los dolores del parto que acompañan al fin de una época y al nacimiento de un nuevo organismo, tuvo en su momento un significado auténtico y poderoso...Su símil favorito era que la Revolución ofrecía la oportunidad de arrancar la máscara de la hipocresía de la faz de la sociedad francesa, de poner de manifiesto la podredumbre y, en fin, de derribar la fachada de corrupción y poner al descubierto la faz inmaculada y honesta del peuple”³⁵¹.

La palabra latina *persona* en su sentido original significó “máscara”, la que utilizaban los actores para salir a escena en el teatro. El término daría un salto a la terminología legal, lo que cobraba sentido porque era precisamente la máscara, la de una personalidad legal ante la ley, la que marcaba la diferencia en Roma entre individuo y ciudadano. De esta manera, el

349 Ibid.

350 Ibid., pp. 136–137.

351 Ibid., p. 140.

desenmascaramiento general que iba en búsqueda del vicio del hipócrita (actor), retirándole la máscara (persona en su sentido social), dejaba al descubierto delante de todos a la persona en su estado natural.

“Cuando la difícil situación de la pobreza de las masas se atravesó en el camino de la Revolución que se había iniciado con la rebelión estrictamente política del Tercer Estado...los hombres de la Revolución ya no se preocuparon de la emancipación de los ciudadanos o de la igualdad en el sentido de que todos tienen idénticos derechos a su personalidad legal...Creían que habían emancipado a la propia naturaleza, por así decirlo, que habían liberado al hombre natural en todos los hombres y le habían dado los Derechos del Hombre que a todos correspondían, no en virtud del cuerpo político al que pertenecían, sino del hecho del nacimiento. En otras palabras, la caza sin fin de hipócritas y la pasión por desenmascarar la sociedad, les había llevado, aunque inconscientemente, a derribar la máscara de la persona, de tal forma que el reinado del Terror significó, en su día, el extremo opuesto a la verdadera liberación y la igualdad verdadera; su nivelación consistió en despojar a todos los habitantes por igual de la máscara protectora de una personalidad legal”³⁵².

Así fue como progresivamente la revolución se separó de lo político en su sentido de público y plural, como espacio para manifestar la libertad, y cómo se produjo una progresiva socialización del espacio político y privado, que iba a hacerlos cada vez más difícilmente distinguibles porque, en realidad, cada vez se encontraban más cercanos y más lejanos a su clara y meridiana distinción original, que ahora solo se podía encontrar en su supuesto conflicto.

“Cuando todo el mundo llegó a estar convencido de que únicamente el interés y la necesidad al desnudo carecían de hipocresía, los malheureux se transformaron en los enragés...Una vez que se había desenmascarado la hipocresía fue la rabia, no la virtud, la que se manifestó: la rabia de la corrupción desvelada, de una lado; la rabia de la desgracia de otro...Del desigual enfrentamiento de ambas rabias, la rabia de la desgracia al desnudo y la rabia de la corrupción desenmascarada, resultó la «reacción continúa» de «progresiva violencia» de la que hablaba Robespierre...La rabia no es sólo importante por definición, es la forma de actividad de la impotencia, cuando alcanza su última etapa de desesperación

352 Ibid., p. 143.

final”³⁵³.

La desesperación final de un 30% de la población española que, según los últimos datos manejados en el tremendo editorial de El País el día 23 de abril del presente año, quedan fuera de esa supuesta recuperación económica de la que ya hemos hablado y que ha llevado a los dos sindicatos mayoritarios, a principios de la semana, a plantear una ILP a favor de un Rescate Social para todas esas personas que se encuentran en la pobreza absoluta, empobrecidas.

Pero no por ello debemos sustentar el manido argumento neoliberal de que lo público invade el espacio privado de las personas, ni tampoco, aunque fuera más verdad la de Ferlosio, que *“La lente de una mentalidad privatizada ha invertido la imagen misma del fenómeno, pues la verdad social es el agredido, y la vida privada, el agresor”*³⁵⁴. Recordemos la cita de Sófocles.

353 Ibid., pp. 145–147.

354 Sánchez Ferlosio, R.; Vendrán más años malos y nos harán más ciegos. Ediciones Destino, Barcelona, 2008, p. 45.

4.3. ¿Es posible afrontar la crisis desde la política? Los límites de la representación frente a la mistificación de la política.

"Medir las palabras no es necesariamente endulzar su expresión, sino haber previsto y aceptado las consecuencias de ellas".

Abraham Lincoln

"Sobre política e historia: para el actor es de todo punto secundario la eficacia que lo acontecido desarrolla en la memoria, eficacia que lo hace histórico. Lo que él quiere y pretende no tiene nada que ver con esa eficacia, que de hecho se realiza con plena independencia de los actores. Cuando se quiere esa eficacia y es puesta en escena por la acción, el que actúa se convierte en actor de sí mismo, y la política asume el carácter de teatro".

Hannah Arendt

El carácter dramático, o más bien teatral, que ha adquirido la acción política en la modernidad tiene que ver con la relación entre política e historia en la que, desde la memoria como olvido, nos concebimos más como un ser histórico, con una preeminente orientación hacia el futuro, pero cuyo sentido de lo sucedido, como lectura predominante, es incuestionable, que como un ser que piensa y actúa cuyo presente no puede estar condicionado más que asumiendo de manera forzosa el relato de un pasado, vinculado a un conformismo esencial de todo lo que concebimos real y posible, en el marco coherente de un proceso histórico eficiente que, en la búsqueda de su sentido final y absoluto, ha sido mistificado. *"El presente se pone en manos del futuro lo mismo que una viuda ignorante y confiada se pone en manos de un astuto y deshonesto agente de seguros"*³⁵⁵.

Esta mistificación la podemos entender como epifenómeno, en el sentido psicológico del término, de la despolitización reinante. ¿O es acaso al revés, la mistificación el fenómeno principal y la despolitización el secundario? De nuevo entraríamos en juegos del lenguaje.

"Es imposible comprender lo que fue, lo que es la historia humana, prescindiendo de la categoría de lo imaginario. Ninguna otra permite reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿qué es lo que fija la finalidad, sin la cual la funcionalidad de las instituciones y de los procesos sociales seguiría siendo indeterminada?, ¿qué es lo que, en la infinidad de las estructuras simbólicas posibles, especifica un

355 Ibid., p. 27.

sistema simbólico, establece las relaciones canónicas prevalentes, orienta hacia una de las incontables direcciones posibles todas las metáforas y metonimias abstractamente concebibles?”³⁵⁶.

En la manifestación de la denominada *Marcha del Cambio*, promovida por el partido político Podemos, no para cuestionar la crisis, sino como demostración de fuerza, a comienzos del presente año, una mujer situada justo delante de mí le explicaba a su hija pequeña lo importante que era lo que estaban haciendo, por lo que iban a salir en los libros de historia. Estaban siendo conscientes de ser parte de un proceso histórico que al tiempo, aparentemente, escribían. Acto seguido Pablo Iglesias comenzaba un discurso triunfal que ponía el acento en este mismo hecho: “*Que bonito es ver a la gente haciendo historia*”³⁵⁷.

Este sentimiento también fue vivido con intensidad durante las acampadas realizadas en la Puerta del Sol de Madrid, donde los indignados hacíamos historia al comenzar a reivindicar lo que siempre había debido ser nuestro. “*Los sin poder pueden hacer historia sin tomar el poder*”³⁵⁸.

Según la RAE mistificar significa bien engañar, embaucar, bien falsear, falsificar o deformar. ¿Es posible aplicar estos verbos, como propongo, al devenir político actual?

La mitología, como sabemos, servía a los pueblos clásicos para establecer el vínculo con unos dioses que solo podían estar hechos a su imagen y semejanza, que les ayudaban a responder a preguntas sobre su vida cotidiana y sobre los acontecimientos que vivían, sobre su mundo, a modo de narraciones, de relatos. La oposición posterior al mito por parte del entonces recién descubierto *logos* occidental no llevaba implícita la mistificación de esa razón que, de alguna manera, nunca dejó de estar vinculada al sinsentido como parte esencial de la realidad.

“Lo que hace a Grecia no es la medida y la armonía, ni una evidencia de la verdad como 'develamiento'. Lo que hace a Grecia es la cuestión del 'sinsentido' o del 'no-ser'...La experiencia fundamental griega es el develamiento, no del ser y del sentido, sino del sinsentido irremisible”³⁵⁹.

Pero llegó un tiempo en que el *logos* griego se enfrentó a su lado no racional, entrando en

356 Castoriadis, C.; Op. cit., p. 258.

357 Iglesias, P. (2015, 4 de febrero). Discurso integro de Pablo Iglesias en la Puerta del Sol en la Marcha del Cambio. La Marea. Disponible en: <http://www.lamarea.com/2015/02/04/discurso-integro-de-pablo-iglesias-en-la-puerta-del-sol/>.

358 López Trujillo, N. (2013, 18 de mayo). Entrevista a Saskia Sassen. Gonzoo. Disponible en: <http://www.gonzoo.com/zoom/story/saskia-sassen-los-sin-poder-pueden-hacer-historia-sin-tomar-el-poder-463/>.

359 Castoriadis, C.; Lo que hace a Grecia 1: De Homero a Heráclito. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 325.

conflicto con los ecos de la narración oral e incluso de la tragedia, que avisaba del carácter contingente de nuestros actos y las consecuencias no queridas (en el sentido de que no podían ser establecidas), y que se perdían en la lógica de la escritura, entendida al tiempo como organización de la sociedad y del sentido del texto y de la vida. Una coherencia discursiva que únicamente puede funcionar, en su aritmética perfecta, al margen del decir mismo.

“¿Proseguiría esta quimera, la de querer eliminar el lado trágico de la existencia humana? Me parece más bien que quiero eliminar de ello el melodrama y la falsa tragedia...Que gentes mueran de hambre en la India mientras en América y Europa los Gobiernos penalizan a los campesinos que producen «demasiado» es una farsa macabra, en un Gran Guiñol en el que los cadáveres y el sufrimiento son reales, pero no es una tragedia, no hay en ello nada ineluctable...Quiero la supresión del Guiñol y de la conversión de los hombres en títeres por otros títeres que los «gobiernan»”³⁶⁰.

La eficacia de la labor, vinculada a la naturalidad de la vida en que lo que tiene de factualidad biológica, que analizamos como resultado de la victoria del *animal laborans*, ha acelerado para siempre el proceso del devenir histórico, conjugado desde entonces, pese a todos los escepticismos, como progresión y desarrollo en el tiempo, como productividad plena. Liberada por mor de la lógica de un proceso científico convertido en técnica, que corre en paralelo al progreso de la introspección filosófica como resultado de la duda como método y de la astucia como desconfianza, arropados ambos en el proceso biológico del cuerpo al que seguían y siguen como modelo explicativo.

“Ninguna sociedad puede existir si no organiza la producción de su vida material y su reproducción en tanto que sociedad. Pero ninguna de estas organizaciones son ni pueden ser dictadas indefectiblemente por unas leyes naturales o por consideraciones racionales”³⁶¹.

La tragedia griega resultaba del ámbito de interconexión que se establece entre la creación artística, la política y la realidad, que nunca pueden manifestarse en esencia desvinculadas, cuando no son tratadas como la realidad y su espejo deformado. No hay relato que no provenga en su esencia de la realidad misma, pero siempre que esta no sea entendida como desdoblamiento

360 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 150.

361 Ibid., p. 234.

consciente, empleando una metáfora arruinada que pueda, pese a todo, suplantar lo acontecido haciendo de esta manera que no sea tomada por lo que es, dramaturgia política. No un espejo para el mundo donde reflejar otras realidades posibles. Únicamente nos queda este mundo, algo que según parece hemos olvidado. La tragedia no habla de otros mundos, otras realidades, nos habla de esta.

La realidad siempre se puede volver en nuestra contra si asumimos que las palabras pueden resultar un sustituto coyuntural de unos hechos que la narración puede modificar a conveniencia. Que no importa tanto lo ocurrido, sino lo que de ello podamos extraer. Que la promesa contenida en la palabra es un futuro nunca desvinculado de su resultado temporal productivo, incluso aunque luego no alcance su cometido. O, como la denomina Derrida, una fidelidad con el porvenir, con el ser por venir, con la democracia por venir, etc. Experiencia que por estar presente, como ausencia, en la vida de cualquier persona no debería necesitar de ningún imaginario, de ninguna teoría, para ser explicada. ¿Cómo entonces puede estar basado nuestro mundo y nuestra política en la infalibilidad de una palabra que debiera cumplirse?, ¿cómo hemos sido capaces de subvertir la tradicional relación entre pensamiento y acción sin dar cuenta que el marco posible de la acción venía de esa manera dado por una palabra y un pensamiento que daba por sentado el relato, que quería ser profético, que quería ser una fidelidad en lo por venir?

Lo importante de esa palabra, de ese lenguaje, no es dar cuenta de las cosas, sino su capacidad de dirimir, de convertirse en modelo de ocultación y desvelamiento, como manera de posibilitar su imposible cumplimiento y demostrar al tiempo su capacidad predictiva y, por ende, productiva. La presuposición y la presunción forman parte del universo de nuestra manera de pensar, cada vez menos política y más policial.

Usaremos como ejemplo de esos relatos trágicos una de las obras políticas por excelencia, la *Antígona* de Sófocles, que se confecciona sobre la relación entre las personas y el Estado, relaciones que en su seno deberán ser discutidas, más allá de las cuestiones coyunturales en que la oportunidad histórica y el cambio social se confunden en la lógica de victoria y derrota de la que resulta complicado escapar.

Resultado de esa relevancia del mito y la tragedia en el pensamiento occidental es la tremenda obra de Steiner, *Antígonas*, que da cuenta de la importancia que su interpretación ha tenido para la literatura y el pensamiento occidental. En *Antígona* resuenan, enfatiza Steiner, como en ninguna otra obra, las constantes eternas del conflicto de la condición humana. Entre ellas resulta de gran interés para nuestro tema esa “*dialéctica de la intimidad y de lo público, de lo doméstico y de lo más cívico...La obra versa sobre las medidas políticas impuestas al espíritu privado, sobre la necesaria violencia*

que el cambio político y social acarrea a la indecible interioridad del ser”³⁶². Ese conflicto que se establece entre el ciudadano bueno y el ser humano bueno del que también daría cuenta Aristóteles, señalando que solo en un buen Estado el ser humano podría ser virtuoso, mientras que, por contra, Kant señalaba que hasta una raza de diablos sería capaz de resolver con éxito la cuestión de establecer una constitución, siempre que no fueran estúpidos.

La mistificación de la política pasa, por un lado, por su negación, como desarrollo de una forma de mirar al mundo que se dice apolítica, pero que parte necesariamente de la base imaginaria de la institución social y política en cuyo seno se realiza su vida y que, al tiempo, conjuga con la realidad de la representación política que, lo queramos o no, habla en nuestro nombre. De ahí el enunciado “No nos representan” como una de las ideas principales del movimiento 15-M.

Promesas no cumplidas o falta de promesas son los dos momentos políticos con los que estamos más familiarizados desde el prisma del gobernado. Las dos decepciones ligadas a las dos mentiras de la política. ¿Pero cómo podían esas falsas promesas cumplirse?, ¿acaso hay otra palabra que no sea la de un dios que tenga la capacidad, como fuerza omnipotente que es capaz de manejar los tiempos desde su atemporalidad y su eternidad, de garantizar su cumplimiento? ¿No es acaso el cumplimiento de esa palabra sagrada el límite absoluto a una noción humana de lo político?

La mistificación de la política debe provenir, por tanto, de haber tratado de borrar cualquier límite en la dimensión temporal y espacial del mundo, mundialización depredadora de estos imaginarios espacio-temporales reducidos y ampliados al gusto, para al tiempo establecer claramente los tiempos y espacios en que cualquier discurso o acción humana debe estar conjugada, estableciendo la mayor limitación posible, la de un lenguaje que, al igual que la labor, debe ser eficiente y producir resultados inequívocos. La política se convierte así en un ámbito de gestión y cálculo, de capitalismo puro y duro. Palabras de arcilla que o bien se forjan de hierro o bien se reblandecen y se vuelven líquidas. En cualquier caso nos atrapan o nos corrompen, siempre ocultan algo o dicen más de lo que sienten y, de esta manera, rebasan los límites del absurdo y de la aplastante lógica de un vivir excluido en buena parte de su esencia. Donde el sí y el no, el límite positivo y negativo del discurso-respuesta, se convierten en la única posibilidad de acotar las apatías del hablar, como corolario de una acción paralizada o mejor dicho confeccionada a imagen y según las necesidades de la producción. Ese “*preferiría no hacerlo*” que hizo popular *Bartleby, el escribiente* de Melville, en una extraña negación que no niega el predicado, sino que afirma un no predicado.

362 Steiner, G.; Antigonas. Una poética y una filosofía de la lectura. Gedisa Editorial, Barcelona, 1991, p. 22.

Los mitos de la democracia liberal ya fueran denunciados por el marxismo como ficciones encubridoras de procesos de dominación social, como mistificación de lo político. A su vez Castoriadis vincula el marxismo con la mistificación nacional, a la que poco minaron todas las guerras nacionalistas acontecidas a lo largo del s. XX, y que guarda estrecha relación con la mistificación más general de la política de la que venimos hablando. En ese sentido, como plantea el autor turco, flaco favor hizo el marxismo refiriéndose a la mistificación nacionalista, criticándola y queriendo de esa manera contradecirla y erradicarla, pero sin profundizar en ese desarrollo, sin darle la suficiente relevancia, acabó formando parte de esa mística nacional de la que la revolución socialista tampoco fue capaz de desprenderse.

“Que una mistificación tenga unos efectos tan masiva y terriblemente reales, que se muestre mucho más fuerte que todas las fuerzas «reales» (comprendidas entre ellas el simple instinto de supervivencia) que «hubiesen debido» empujar desde hace mucho tiempo a los proletarios a la fraternización, éste es el problema”³⁶³.

Un carácter nacional que, como estamos viendo, pese a las diferentes y poderosas lógicas contrapuestas como la globalización o los procesos de integración regional, sigue siendo central en el discurso de la totalidad de partidos políticos en el Estado español y se ha desarrollado con fuerza en tiempos de crisis provocando, en muchos de ellos, importantes contradicciones. Para paliarlas nos han hablado de un nuevo patriotismo que, más allá de la marca España que ha transformado la patria en un eslogan, se identifica con la gente, con el pueblo.

“La patria es esa comunidad que nos permite soñar un país mejor, pero creyendo seriamente en nuestros sueños”³⁶⁴.

Por ello, las democracias modernas, en el marco de la utopía liberal, resultan una forma de analfabetismo democrático como las denominara en alguna ocasión Beck. Pues se trata más bien de pseudodemocracias que privatizan buena parte de la esfera pública que, aunque se mantiene a efectos jurídicos, está puesta en entredicho de manera permanente por intereses puramente individuales. Así, lo esencial de esos asuntos públicos se desarrolla como negocio privado de grupos y clanes que se reparten de esta manera ese poder efectivo desde lo institucional. Se consideran en el marco de la democracia porque preservan una serie de derechos, de libertades negativas, cada vez

363 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 239.

364 Iglesias, P. (2015, 4 de febrero). Discurso integro de Pablo Iglesias en la Puerta del Sol en la Marcha del Cambio. La Marea. Disponible en: <http://www.lamarea.com/2015/02/04/discurso-integro-de-pablo-iglesias-en-la-puerta-del-sol/>.

más reducidos a menos sectores de la sociedad. El intento de aprobar un tratado de la complejidad del TTIP entre EEUU y la Unión Europea, al margen del debate ciudadano y del impacto que podría tener, por ejemplo, para el derecho al trabajo o para la propia libertad de acción de las empresas, con la creación de tribunales propios que juzguen sus actuaciones, creo que es bastante gráfico al respecto. Por ello, entiendo que haríamos bastante mejor en llamarlas oligarquías de intereses, pero sin perder de vista ni por un instante que las sostenemos ideológicamente a través de una condición salarial que, como salario social, parece nos determina, vinculada a una metafísica de la representación, de la concepción y aceptación de una falaz división de poderes, así como mediante la asunción de constituciones que muestran el carácter de letra muerta y, al tiempo, sagrada e inamovible, excepto cuando lo que se pone en juego es su propia productividad. Como sabemos, la segunda modificación de la Constitución Española en su breve historia, proceso iniciado en agosto de 2011 con el establecimiento del concepto de estabilidad presupuestaria y la prioridad absoluta del pago de la deuda pública en los presupuestos generales, se aprobó sin enmienda ni modificación posible al texto.

Por otro lado, entendemos que hay también un problema de concepción, pues la representación y el gobierno no estaban unidos en su origen. La representación política nace con la idea de servir para establecer límites al poder del soberano del gobierno. Poco a poco, por proximidad, se fueron conjugando ambos, gobierno y limitaciones al poder del mismo, en la misma figura omnipresente, que acabó por resultar omnipotente. La crisis moderna de la representación política tiene que ver también con esa no coincidencia esencial entre gobierno representativo y gobierno democrático que, de alguna manera, se ha instalado y se ha hecho muy presente en el imaginario político español de los tiempos de crisis. La representación no es democrática, ni la democracia, por ende, nos resulta representativa.

Sin embargo, resulta difícil no confundir los procesos sociales con sus resultados objetivos. Concebidos como tales, dentro de la lógica de la mistificación del poder, las fuerzas emergentes deben entrar a competir con las fuerzas dominantes en un campo de batalla donde poco espacio queda para intentar reflexionar y dialogar, para hacer política vaya. La guerra ideológica, de símbolos, de discursos, es guerra abierta para alcanzar unos fines que solo pueden ser los de la victoria o, como ahora se ha venido a llamar, centralidad del tablero. No hay política sin derrota.

Pero ninguna victoria nos garantiza el fin, la política seguirá abierta. Porque una historia que, cuestión difícil de negar, contiene una progresión desde la racionalidad, nunca se puede ver exclusivamente reducida a ella, aunque sigamos conjugándola en un marco en el que las

significaciones sociales y las instituciones que las representan aparecen como autonomizadas, funcionando al margen de esa presunta racionalidad.

“¿Cómo podrían no autonomizarse, puesto que son lo que siempre estuvo ahí, «al comienzo», lo que, en cierto modo, siempre está ahí «al comienzo»? ”³⁶⁵.

De acuerdo con la visión de Marx, el fenómeno de la mistificación no es algo deseado y constituido por una clase concreta, no puede ser un engaño que todos nos hemos creído. Digamos que, en cierta medida, negaba la conspiración como partera de la historia prefiriendo dejar ese lugar a la violencia. Es algo que entendía se alberga en lo más profundo de la estructura social existente y sus relaciones determinadas y que, por tanto, no es ajeno a una mistificación no imaginaria y, tal como la leyó Marx, absolutamente fáctica.

“Es necesario que una relación social de producción se presente bajo la forma de un objeto que existe fuera de los individuos y que las relaciones determinadas por las cuales éstos entran en el proceso de producción de su vida social, se presenten como propiedades específicas de ese objeto. Es esta inversión, esta mistificación no imaginaria, sino de la prosaica realidad, que caracteriza todas las formas sociales del trabajo creador de valor de cambio ”³⁶⁶.

Esa mistificación, porque nadie niega su contenido esencial; más allá de un orden programático de intención y sentido, es la que puede permitir la citada autonomización institucional a la que se refería Castoriadis, como imaginario radical.

Así nos encontramos con una religión europea en la que la deuda se ha convertido en el tabú, en el pecado que revela otra serie de pecados y, frente a eso, la unión política y monetaria como *tótem* de salvación de ese barco a la deriva, *tótem* que, por otro lado, no acaba de tomar forma frente a las cuestiones nacionalistas que siguen poniendo trabas al establecimiento de una unión no basada en la soberanía del más fuerte. Una Alemania que impone el modelo de austeridad con el apoyo de sus socios y en nuestro nombre, no debemos olvidarlo, para su beneficio.

El sueño autonomizado de la razón individual, modificando la famosa frase de Goya, produce monstruos, crisis económicas, que aparecen finalmente como fallas geológicas de un sistema que parece puede colisionar en cualquier momento, pero siguiendo una regularidad que

365 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 258.

366 Marx, K.; Contribución a la crítica de la Economía Política. Editorial Progreso, México D. F., 1989, p. 29.

siempre convierte esta inestabilidad en relativa, siempre podría ser peor. Esa sensación de fatalidad, porque no puede ser llamada de otra forma, parte de la impotencia ante un sistema creado a nuestro antojo, imaginario, pero tremendamente real como decía Marx, que se ha escapado a nuestro control. Por otro lado, como sabemos, el capitalismo moderno no podría existir si no fuera porque que responde a unas necesidades que el mismo produce. ¿Qué papel desempeña en ese proceso de producción de necesidades el sujeto?, ¿no es también un rol, en buena medida, pasivo, aceptador?

Si lo planteado anteriormente no fuera cierto ¿por qué entonces sigue existiendo un ansia generalizada de que las aguas económicas vuelvan pronto a su cauce, engrasar la automatizada máquina productiva como esperando volver a la senda del crecimiento y la abundancia? Ni la abundancia ni la carencia pueden servir de justificante de la miseria en que hemos convertido la política cuando la mistificamos. La única actividad que nos permite participar de la experiencia de la libertad humana en un mundo compartido entiendo no puede ser algo lejano, privativo, que no nos interese, que nos aburra o que nos sobre.

Es por ello que resulta de enorme interés y necesidad explicar el carácter mistificador de esa realidad política que vivimos y que se acrecentó progresivamente hasta llegar a su clímax con la cadencia de un capitalismo que fortalecía una idea de libertad que ocurría justamente al margen de los denominados asuntos públicos, entendidos como una pesada carga para nuestro desarrollo vital y humano (productivo).

Desde una perspectiva del análisis descriptivo, podríamos establecer la relación entre representantes y representados por el parecido y la identificación de la que se pudiera derivar su igualdad. Estos representantes velarían, desde esta perspectiva, por los intereses de sus iguales. Es precisamente en esa relación de semejanza, de igualdad, donde se configura el universo de la representación como una significación vacía. La identidad entre representación y representatividad, que pertenece al correlato de la democracia representativa, no resulta precisa. Pues la igualdad entre representante y representado nunca podría alcanzar una semejanza perfecta y, por otro lado, olvida en sustancia que la representación solo podría venir dada por la mediación, pero nunca por la igualdad y la sustitución. Además esa igualación se produce en el ámbito del ser, que ya solo puede ser parecer, pero en un sentido completamente alejado de la mediación y mucho más cerca de una teoría del lenguaje, dentro de la perspectiva estructuralista, en la que no hay cabida para el “me parece”.

El poder de una teoría del lenguaje como representación termina por subsumir los hechos en el campo del discurso, por lo que se pierde la relación existente entre lo que el representante es y lo que dice y hace, es lo mismo. El hecho es que la representación únicamente puede producirse en un

ámbito en el que la palabra porte significación y, por lo tanto, nunca podría ser enmarcada en la lógica de lo que había que decir. La semejanza, el empleo de los símbolos, de las emociones, son fuerzas contratantes que no pueden ser negadas sin más, porque contienen la verdad y la fuerza de su expresividad, así como el erotismo de sus significantes. Sentimientos que reflejan también nuestra forma de entender la representación.

Dentro de esta lógica incompleta, la responsabilidad y el control del representante vendrían a ser los elementos que cierran el círculo de la representatividad en la teoría. Sin embargo, en la práctica existe siempre una puerta trasera, giratoria, que sirve para eludir cualquier mecanismo de control, que no sean los que establece el mercado y la propia contracción y extensión del engranaje productivo, de la máquina de hacer dinero.

Así, como Camus haría en su célebre texto con tal título, evocamos *El mito de Sísifo* como mito político para esa modernidad “apolítica” donde el devenir acaba en el hastío puro y duro. El héroe absurdo que nos transmite el francés acaba siendo más fuerte que sus dioses pese a verse sumido en un castigo eterno y fútil, empujar una roca por toda la eternidad. Por eso, porque no se resigna a no comprender y a que las cosas sean como son, dice Camus que podemos imaginarnos a un Sísifo feliz.

La ruptura del espacio público por medio de la invasión de lo social, que tratamos de desarrollar en el punto anterior es, desde la perspectiva de Arendt, el fracaso que aconteció en la Revolución francesa a la hora de crear un cuerpo político perdurable que permitiera manifestar la libertad a través de una igualdad de los ciudadanos (pluralidad), cosa de que de alguna manera no ocurrió de la misma forma en la Revolución norteamericana, que tanto Domènech como Arendt ven desde una óptica distinta, que tal vez podemos hacer compatibles. Arendt dice que la cuestión social no jugó un papel destacado en la Revolución norteamericana y que, por ello, conservó de forma más clara la idea de partida de búsqueda de la libertad a través de la creación de un nuevo cuerpo político de iguales, aunque luego este derivara en la peor de las democracias, vinculada a un sistema económico inhumano. Mientras que Domènech lo explica diciendo que los revolucionarios americanos no tuvieron necesidad de la divisa de la fraternidad. Esto solo quiere decir, tal vez, que la fraternidad como vínculo social es una forma de sustitución (basada en el principio del intercambio), cuando la Revolución, la que había sido capaz de devorar a sus propios hijos, había devorado también lo que esos hijos tenían en común. En ese sentido Saint Just dirá durante la Revolución francesa: “*sólo los asuntos extranjeros –insistía– pueden llamarse propiamente «políticos», en tanto que relaciones humanas como tales constituyen «lo social»*”³⁶⁷.

367 Citado por Arendt, H.; Sobre la revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 103.

Lo social tendrá su relato crítico en el contexto que Benjamin denomina del “modernismo estético”, que comienza con Baudelaire, como forma de expresar una visión desencantada de los mitos progresistas de la modernidad. Estos mitos, por ejemplo, consideraban el progreso como un hecho natural de las sociedades modernas y la riqueza y la competencia como las formas naturales de las relaciones individuales. El desencantamiento de la naturaleza en la estética de la segunda mitad del s. XIX, de Hegel en adelante, aparece expresado en la poesía de Baudelaire como glorificación de la muerte y lo artificial, convirtiendo de esta manera la mercancía en objeto poético.

“Mientras que en el símbolo la destrucción es idealizada y el rostro transfigurado de la naturaleza es momentáneamente revelado en la luz de la redención, en la alegoría el observador es confrontado con la facies hippocratica de la historia, como paisaje petrificado, primordial. Todo lo que en la historia, desde el comienzo, ha tenido de prematuro, de sufriente y de malogrado, está expresado en una cara, o mejor, en un cráneo”³⁶⁸.

Recordemos que la corrupción, bien vista desde el lado de la naturaleza o bien desde el de la historia, había absorbido buena parte de los discursos filosóficos, especialmente desde el desarrollo y creación de la idea de una historia universal completamente vinculada como un todo. Bien mediante la decadencia de la corrupción natural (el concepto de acumulación originaria remite al origen del ser como *physis*) como la habría visto Marx o de la corrupción socializada en el sentido de Rousseau donde, como sabemos, se parte de la igualdad natural para degenerar en una tremenda desigualdad social.

“...la mayor parte de nuestros males son nuestra propia obra y que los hubiéramos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos prescribía la naturaleza...se haría muy fácilmente la historia de las enfermedades humanas siguiendo la de las sociedades civiles...Para estos primeros hombres no representa, por lo tanto, una desgracia tan grande para su conservación la desnudez, la falta de vivienda y la privación de todas esas inutilidades a las que creemos tan necesarias”³⁶⁹.

La crisis o la estafa, como prefirió denominarla el grueso del movimiento 15-M, toma la forma que el sistema y los que en él “mandan” le otorgan, pero al tiempo intenta eludir las lógicas

368 Benjamin, W.; El origen del drama barroco alemán. Editorial Taurus, Madrid, 1990, p. 159.

369 Rousseau, J. J.; Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Editorial Losada, Buenos Aires, 2005, pp. 87–89

performativas de un pensamiento que se produce, aparentemente, como resultado de un vacío de poder que trata de ser copado tanto por los jóvenes de la política como por los viejos. Donde lo viejo y lo nuevo se pelean por hacer realidad lo que aparece como absolutamente inalterable, pero que por suerte no nos resignamos a aceptar, la posibilidad de que la realidad política siga su proceso de paulatina degeneración.

“...es simplemente «crisis en sí» y que esta sociedad conflictiva no es una viga que se pudre con el tiempo, una máquina que se oxida o se desgasta, sino que la crisis es crisis por el hecho mismo de que es también contestación, de que resulta de una constelación y de que la alimenta constantemente. El conflicto en el trabajo, la desestructuración de la personalidad, el hundimiento de las normas y los valores no son, y no pueden ser, vividos por los hombres como simples hechos o calamidades exteriores, suscitan en seguida una respuesta y unas intenciones, y éstas, al mismo tiempo que acaban de constituir la crisis como verdadera crisis, van más allá de la simple crisis”³⁷⁰.

370 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, pp. 156–157.

5. Libertad y representación en la esfera pública en el pensamiento de Hannah Arendt.

5.1. La idea de escena pública en la obra de Arendt: libertad y representación.

“Aunque el problema de la libertad sea insoluble, podemos siempre discutir sobre él, ponernos del lado de la contingencia o de la necesidad”.

Emile Cioran

“El encanto por la libertad perdió su esplendor cuando la tierra produjo por primera vez un ser que reclamaba la libertad como si fuera una ley por encima del universo”.

Jean-Luc Godard

“...que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de quicio”.

Hannah Arendt

La construcción del espacio público tiene como punto de partida, en la autora alemana, la libertad política. Un espacio siempre posible que tiene que ver con un tiempo siempre presente en el que la tensión entre dicho y hecho debe surgir como resultado de la interpretación. Por otro lado, como sabemos, Arendt analizó el concepto de libertad vinculado al de responsabilidad, tanto colectiva como individual, que el ser humano tiene incluso bajo una dictadura y que trató de explicar a través de sus reflexiones sobre la filosofía moral. La institución social del denominado espacio público recibe, como hemos visto, muchas determinaciones de la tradición política que nos constituye, al tiempo que rechaza o niega la existencia de otras. Es decir, se construye o constituye su relato, su orden discursivo, su verdad y, como reverso, su mentira. En cualquier caso, solamente gracias a que somos seres en esencia no determinados la política tiene un sentido y este solo puede desarrollarse y concretarse en el espacio público compartido.

La libertad, como analicé en el trabajo para la obtención del DEA, fue uno de los principios fundamentales que inspiraron la Revolución. No por casualidad fue colocada de manera flamante a la cabeza de la triada francesa, aunque luego se perdiera en su bosquejo y quedara relegada como valor oculto de la misma.

“Todavía hoy, lo sepamos o no, el problema de la política y el hecho de que el

hombre sea un ser dotado de la posibilidad de obrar tiene que estar vinculado sin cesar en nuestra mente cuando hablamos del problema de la libertad, porque la acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas si podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre...muy pocas veces constituida en el objeto directo de la acción política —sólo en momentos de crisis o revolución—, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en su organización política”³⁷¹.

Así, Arendt da cuenta al inicio de su ensayo acerca de la revolución de la relevancia que en el siglo pasado han tenido las guerras y las revoluciones, constituyendo los temas políticos más importantes del periodo, y probablemente aún hoy, pero especialmente da cuenta de su extraña vinculación a través del nexo de la libertad y la justicia, que sirvió primero para justificar la guerra, anterior por supuesto a la revolución, después para hacer nacer la revolución y, por último, para hacer de la primera un instrumento de acción de la segunda.

“Si constituyó motivo de asombro ver cómo hasta el propio nombre de libertad pudo desaparecer del vocabulario revolucionario, no ha sido menos sorprendente comprobar cómo en los años recientes se ha introducido la idea de libertad en el seno del más serio de todos los debates políticos del momento: la discusión acerca de la guerra y del empleo justificado de la violencia”³⁷².

Si es cierto que la libertad había sido eliminada del espacio público incluso en el movimiento revolucionario, quedando en buena medida relegada a la esfera privada, ¿qué es el espacio público para nosotros? ¿Qué relación tiene con lo político, lo económico y lo social?, ¿y con la representación política y la idea de gobernantes y gobernados? ¿Cómo se ha constituido la idea de autonomía y autosuficiencia de ámbitos de nuestra vida como es la historia política, que solo se pueden representar cuando la autonomía es la del ser humano que las realiza y narra?, ¿cómo hemos llegado a pensar que todo debería seguir igual bajo el signo de cualquier gobierno de turno? ¿Acaso no tiene que ver con la idea de un mundo a la deriva manejado por la astucia de la razón (económica) como lógica inherente? ¿No es el concepto unamuniano de intrahistoria la cara B de una historia, cuyo débil sonido apenas llega a nuestros oídos?

371 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 231.

372 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 12.

*“De nada sirve criticar la «espacialización» del tiempo, su «reducción a extensión», si al tiempo se mantienen las determinaciones tradicionales del ser, vale decir, si se mantiene el ser como determinidad. En efecto, desde el momento en que se ha pensado el ser como determinado, se lo ha pensado también como atemporal”*³⁷³.

El espacio público manejado dentro del imaginario del tiempo como espacio histórico de determinación y reducción finalista, pone en riesgo su posibilidad misma y el sentido de la libertad que de su constitución y mantenimiento puede derivarse. De esta manera, al suponer una dificultad extrema, insoluble a la práctica totalidad de la teoría política moderna, enlatada en el marco de una historia entendida como linealidad y en que la libertad, la contingencia vinculada a nuestra vida terrena, pretende ser erradicada en nombre de cualesquiera determinaciones causales. O considerar que la libertad solo puede ser, bajo la lógica de una filosofía del dinero, el cambio de unas obligaciones por otras menos gravosas, en la línea planteada por Georg Simmel.

*“Sólo puede haber tiempo si hay emergencia de lo otro, de lo que no es en absoluto dado con lo que es, de lo que no se da conjuntamente con esto...Proponerse la línea como representación del tiempo es confundir la diferencia (espacial) y la alteridad (temporal)”*³⁷⁴.

Por ello es preciso delimitar este concepto, la esfera del ser en común o espacio de aparición política. En el escenario de ese aparecer común, la libertad es el fundamento de la vida política porque está en el centro del sentido de la construcción de ese espacio público, la *polis*, como espacio donde sea posible la pluralidad como resultado de la voluntad y autonomía humana. La diferencia como resultado de la identidad que diríamos en terminología moderna.

Como hemos comentado, la libertad se ha presentado en muchos discursos como antítesis de la igualdad. Como señala Arendt en *Sobre la Revolución*, la idea de igualdad según la entendemos hoy, es decir, la igualdad de los hombres por el nacimiento y la consideración de la misma como un derecho innato fue completamente desconocida hasta la modernidad. Así piensa que las revoluciones del s. XVIII rebasaron durante su realización la terminología existente para describir la experiencia revolucionaria, con el establecimiento de una Declaración de los Derechos del Hombre que, sin duda, no tiene un momento históricamente anterior para referirse. Si bien ya se había

373 Castoriadis, C.; *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 308.

374 *Ibid.*, p. 309.

reconocido la igualdad de las personas ante Dios e incluso los esclavos romanos, dentro de los límites del derecho sacro, tenían la consideración de iguales al resto de personas, *“la idea de derechos políticos inalienables que corresponden al hombre en virtud del nacimiento hubiera parecido a los hombres de todas las épocas anteriores a la nuestra, igual que a Burke, una contradicción en los términos”*³⁷⁵.

Los griegos, que se constituían como una *isonomía*, entendían contrariamente que era la *polis* o *politeya*, precisamente, la que de manera artificial, es decir, conformada por nosotros los seres humanos, generaba esa igualdad y que, por tanto, no era biológica y dada por el nacimiento como si lo fue la concepción de los Derechos del Hombre en la Revolución francesa o en la Revolución norteamericana. Ambos planteamientos son completamente diferentes y dan cuenta de la diferente concepción de la igualdad de la que estaban hablando.

*“La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada...Ni igualdad ni libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana...eran...convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre”*³⁷⁶.

Partimos de la idea de que la igualdad en el mundo griego surgía de la diferencia vinculada a la condición humana, aquella que nos convierte en seres únicos. Mientras que en el mundo moderno comprendemos la igualdad precisamente a través del cuestionamiento de su opuesto, la desigualdad a la que nos ha llevado la corrupción de la especie, de las instituciones que nosotros mismos hemos creado, que nos ha separado de aquella igualdad originaria. La idea iusnaturalista de derechos innatos era desconocida para el mundo antiguo.

En un sentido muy parecido al de Arendt se expresa también Tocqueville al referirse a la Revolución francesa: *“Comenzaré recorriendo con ellos esa primer época de 1789, en la que el amor a la igualdad y el amor a la libertad se reparten su corazón; esa época en que no sólo quieren fundar instituciones democráticas, sino instituciones libres; cuando no sólo anhelan destruir privilegios, sino reconocer y consagrar derechos...época que a pesar de sus errores vivirá eternamente en la memoria de los hombres...trataré de exponer los acontecimientos, errores y desengaños que indujeron a esos mismos franceses a abandonar su primer objetivo y desear sólo ser los siervos iguales del amo del mundo*

375 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, pp. 60–61.

376 Ibid., p. 39.

*olvidándose de la libertad. Cómo se implanta un gobierno más fuerte y mucho más absoluto que el que la Revolución había derribado, que concentra en su mano todos los poderes, suprime todas aquellas libertades a tan alto precio conquistadas, poniendo en su lugar vanas sombras de ellas*³⁷⁷.

Para Arendt la diferencia entre la Revolución francesa y la norteamericana fue que la primera, debido a la existencia de una pobreza masiva, provocó que algunos teóricos, especialmente Rousseau, la colocaran a través de la compasión en el epicentro de la nueva construcción política, con lo que pasó a ser fundamentalmente político-social. Recordemos las palabras de Saint Just al respecto. De esta manera, la supuesta bondad natural del pueblo, una pasión, se convertía en el estandarte de la Revolución. Rousseau basó su crítica a la razón en su idea de que hacía al hombre egoísta, encerrándolo en su propia mente, en sus intereses y evitando así la posibilidad de identificación y de padecimiento con el otro. Así es como Arendt hace saltar esta contradicción, según la cual se achaca habitualmente al romanticismo la cruzada contra la razón, mientras que en pleno siglo de las luces los ilustrados hicieron, como vemos, un alegato fundamental por la pasión como opuesto a la razón, a la que habían equiparado con el pensamiento y que ahora convertían en el atributo principal del cuerpo político.

Estas concepciones, como también expliqué en el trabajo para la obtención del DEA, llevaron a la Revolución francesa, entre otros factores, a la imposibilidad de construir un cuerpo político de iguales donde se manifestaran la libertad y la igualdad como posibilidad de acción, de pasión por la distinción de personas únicas y posibilidad de hablar e interpretar en ese espacio público los discursos en la búsqueda de significación y, por tanto, de un espacio de comprensión política. Esto, sin embargo, no aconteció de la misma manera en la Revolución norteamericana donde *“no se produjo ninguna brecha, ningún vacío, apenas un compás de espera, entre la guerra de liberación, la lucha por la independencia, que era la condición para la libertad, y la constitución de los nuevos Estados*³⁷⁸. Así, para Arendt, quienes tachan la Constitución saliente de la Revolución norteamericana en lugar de como logro del proceso revolucionario, como elemento contrarrevolucionario, es porque excluyen la diferencia realmente existente entre liberación y libertad.

Como también hemos comentado, esta experiencia de la fundación revolucionaria es un elemento clave para la autora alemana y, como indicábamos, fue tomada de la relevancia de la fundación en la experiencia política romana como el acto político de mayor importancia.

377 Tocqueville, A.; El Antiguo Régimen y la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 27.

378 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 189.

Tocqueville, al igual que Arendt e incluso Marx, sospechaba que buena parte de la novedad revolucionaria, lo que no resta espontaneidad a la acción, estaba cargada de fundamentos del pasado. Pero la originalidad del primero es que los encuentra, no en la Antigüedad clásica, sino en el seno de la sociedad que la revolución vendrá a derribar. En la medida que el francés se va adentrando en los textos, en aquellos pequeños y cotidianos textos que dan una luz de entendimiento a los fenómenos, encuentra los restos del Antiguo Régimen, a medida que va descubriendo el propio carácter de la Revolución.

“Encontraba una multitud de sentimientos que yo creía hijos de la revolución...encontraba por todas partes las raíces de la sociedad actual profundamente implantadas en este viejo solar...Porque la Revolución ha tenido dos fases totalmente distintas: la primera, aquella en que los franceses parecían querer abolir todo el pasado; la segunda, en la cual quisieron restaurar parte de él”³⁷⁹.

Benjamin Constant, en su celebre discurso en el Ateneo de París *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, planteó las diferencias entre el concepto de libertad en la antigüedad y la modernidad, estableciendo que para los primeros “consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos. Pero, al mismo tiempo que era todo esto lo que los antiguos llamaban libertad, ellos admitían como compatible con esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida”³⁸⁰, mientras que para los segundos “no es para cada uno de éstos otra cosa que el derecho de no estar sometidos sino a la leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos”³⁸¹.

De esta manera, Constant ponía el acento en que la libertad de los antiguos estaba más centrada en la libertad en el espacio público, mientras que para los modernos se encuentra más

379 Tocqueville, A.; Op. Cit., p. 26.

380 Constant, B.; Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 68.

381 Ibid., p. 67.

cercana a su realización en el espacio privado.

La visión de libertad en los modernos hará que el liberal Constant piense en la representación política y la democracia como el único sistema que asegura el goce de las libertades privadas ansiadas por los modernos, manteniendo al tiempo una cierta forma de participación política, algo de esa libertad antigua que, como tal, en la modernidad es irrealizable porque supondría la pérdida de buena parte de la recién cosechada libertad.

La división de Constant es, para muchos autores/as, el antecedente de la también famosa distinción posterior de Isaiah Berlin entre “libertad negativa” y “libertad positiva”. Para Berlin, el primer tipo de libertad alude a la forma en que las personas son gobernadas, de manera que la libertad se verá limitada a través de las leyes en el espacio público, creando un espacio de carácter privado donde cada individuo puede obrar de manera absolutamente libre de coacción por parte de otros individuos. La libertad positiva da cuenta de la forma en que las personas se gobiernan, es decir, de la posibilidad de cada persona de ser dueña de sí misma, de darse su propia ley, obviamente en el espacio compartido de personas que quieren darse a sí mismas su ley y que, por tanto, podríamos situar en un plano individual, pero fundamentalmente colectivo o público. Ambos autores plasman una visión de la libertad política que se desvela históricamente, en la que subyace una ruptura producida por la modernidad donde la libertad habría pasado del espacio público al privado, es decir, del ciudadano al individuo. Este salto en Constant supone también el paso de la guerra al comercio, que entendía como medios para alcanzar un mismo fin, y se encuentra relacionado a esa moderna tendencia hacia la libertad privada y el establecimiento del individuo como sujeto político. Constant al establecer esta división provoca una ruptura si bien no un cisma, pues ambas concepciones no se encuentran tan ampliamente alejadas que ni se tocan ni se estorban, sino que sencillamente representan la perspectiva de libertad recreada en estos distintos momentos históricos que, casualmente, era la que les correspondía, pero que se encuentran vinculadas. Constant lo entiende como un proceso abierto. La libertad de los modernos no puede dejar totalmente de lado aquella libertad antigua.

Berlin, por su parte, establece una escala de valores situando la libertad negativa propia de la modernidad como un bien más elevado en un plano moral, pues en la libertad negativa, desconocida por los antiguos, es precisamente donde se manifiesta la pluralidad, que entiende como derecho a la individualidad. Y porque en la libertad positiva, el ser humano que quiere darse su propia ley tenderá a establecer una clasificación de valores que son superiores al resto y que, potencialmente, podrían ser impuestos a los demás, pudiendo privarles por tanto de su libertad positiva. Es decir, que esta se encontraría siempre tentada por su opuesto, la apoteosis de la autoridad.

“El pluralismo, que implica libertad «negativa», me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal del autocontrol «positivo» de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto. Suponer que todos los valores puedan medirse con el mismo patrón, de forma que sea mera cuestión de examen saber cuál es el superior, me parece una forma de ocultar que sabemos que los hombres son agentes libres, y de aparentar que las decisiones morales pueden tomarse, en principio, mediante una regla de cálculo”³⁸².

Tanto en Berlin como en Constant, si cabe más en el primero, nos encontramos con la idea de que la libertad se encuentra en profunda disputa con la igualdad. Así Berlín habla de que en la órbita de los pensadores liberales podemos encontrar el polo de Locke, Smith, o incluso Mill, que pensaban que un cierto grado de armonía social era plenamente compatible con un espacio inviolable de carácter privado, mientras que, en otro polo, autores como Hobbes pretenden un aumento del poder central político y, como resultado, una disminución del poder del individuo. En ambos casos existe una barrera que alumbra un espacio privado, mayor o menor, pero aparentemente inaccesible a la coacción. Esto quiere decir que no sacrificaban la libertad a la igualdad, partiendo de su contraposición como hecho indiscutible.

“Creo que lo que atormenta hoy la conciencia de los liberales occidentales no es que la libertad que buscan los hombres difiera en relación con sus condiciones sociales o económicas, sino que la minoría que la posee la haya conseguido explotando, o al menos, dando la espalda a la gran mayoría que no la disfruta. Creen, con fundamento, que si la libertad individual es un fin último del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos disfrutarla a expensas de otros. Igualdad de libertad...Pero no se gana nada confundiendo los términos. Estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar la desigualdad rampante o la extensión de la miseria...Pero un sacrificio no entraña un aumento de lo que se sacrifica (es decir, la libertad), por muy grande que sea su necesidad moral o lo que la compense...Pero si reduzco o pierdo mi libertad al objeto de atenuar mi vergüenza ante tal desigualdad, y con ello no aumento sustantivamente la libertad individual de otros, se produce de manera absoluta

382 Berlin, I.; Dos conceptos de libertad y otros escritos. Editorial Alianza, Madrid, 2008, p. 113.

una pérdida de libertad ”³⁸³.

Así, todos estos autores conceden gran relevancia a la libertad negativa que se preocupa fundamentalmente por la no injerencia del gobierno en ese espacio y que Mill, por ejemplo, entiende estrechamente vinculada a la verdad: *“Toda defensa de las libertades civiles y de los derechos individuales, y toda protesta contra la explotación y la humillación, contra los abusos de la autoridad pública, la hipnosis de masas de las costumbres o contra la propaganda organizada, tiene su origen en esta muy discutida concepción individualista del hombre”*³⁸⁴.

Berlin, siguiendo a Condorcet, señala que todas estas libertades negativas, entendidas desde la perspectiva de los Derechos Humanos, eran completamente desconocidas en la antigüedad. Pero esta idea de libertades negativas, según el pensamiento de Mill, no sería siquiera incompatible con cierto tipo de gobiernos autocráticos.

*“La tercera característica de esta idea de libertad es la de mayor importancia. Consiste en que la libertad, considerada en este sentido, no es incompatible con ciertos tipos de autocracia o, en cualquier caso, con la ausencia de autogobierno. La libertad, en este sentido, tiene que ver con el territorio, y no con su origen. Del mismo modo que una democracia puede privar, de hecho, al ciudadano individual, de gran número de libertades de las que podría disfrutar en otro tipo de sociedad”*³⁸⁵.

Es decir, a diferencia de para Constant, para Berlin la democracia no está indisolublemente relacionada con la libertad negativa, sino que simplemente sería el régimen político que más se acerca, normalmente, a la conservación de los derechos civiles.

*“El autogobierno puede, como mucho, proporcionar una protección mayor de las libertades civiles que otros regímenes, y como tal ha sido defendido por los liberales. Pero no hay una conexión necesaria entre libertad individual y gobierno democrático. La pregunta «¿quién me gobierna?» es lógicamente diferente de la que responde a la pregunta «¿hasta qué punto sufro la interferencia del gobierno?»”*³⁸⁶.

383 Ibid., pp. 51– 52.

384 Ibid., p. 55.

385 Ibid., p. 58.

386 Ibid.

Para Berlin, la libertad positiva no es sino la otra cara de la negativa, y ambas se encontrarán enfrentadas entre sí, al poder tender desde la primera hacia la limitación de esas libertades civiles. Esta confrontación parte de la idea de que la libertad positiva surge de la división del ser humano entre su lado racional, entendido como la naturaleza superior, aquella verdadera y autónoma, frente a ese otro pasional, a los deseos no controlados, como una naturaleza inferior, heterónoma, que se ve arrastrada por un torrente de pretensiones e intereses que esclavizan y que al menos es tan antigua como la división platónica entre cuerpo y alma. Esta naturaleza superior, capaz de controlar los deseos, de darse su propia ley, será la que justifique la coacción de otras personas por una serie de valores superiores de aquellos individuos que son capaces de sojuzgar mejor sus bajas pasiones y entender mejor nuestro yo verdadero. Esta división de la libertad, según Berlín, se plasma además en el rumbo que ha tomado, bien como autoabengación (como liberación de los deseos y logro así de la independencia) o bien a la manera de autorrealización (donde la identificación con el ideal permite alcanzar el fin). *“Pero lo que hace que este tipo de lenguaje resulte convincente es que reconocemos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a determinados hombres en nombre de algún fin (digamos por ejemplo la salud pública o la justicia), fin que ellos mismos buscarían si fueran más cultos, pero que no lo hacen por ceguera, ignorancia o corrupción. Esto facilita que yo me pueda concebir coaccionando a los demás por su bien, en su propio interés, no en el mío”*³⁸⁷.

Entiende Berlin que, además, esto también puede ocurrir con la libertad negativa, donde el individuo con sus deseos y necesidades reales es sustituido por el hombre verdadero, que es coincidente con la razón superior, con el hombre en su estado auténtico. Se encuentra identificado en la búsqueda de un ideal que, por supuesto, va mucho más allá de sus simples deseos.

*“Y, como en el caso del yo «positivo» libre, esta entidad puede hincharse hasta convertirse en una entidad supra-personal –un Estado, una clase, la marcha misma de la historia, considerada como sujeto de atributos más «real» que el yo empírico–”*³⁸⁸.

En el texto *Entre el pasado y el futuro*, Arendt dedica uno de sus ensayos a reflexionar sobre qué es la libertad. De este cabe destacar algunas de sus concepciones. En primer lugar que la libertad fue conocida por los seres humanos a través de la política sin ser, sin embargo, una de las cuestiones más relevantes de la filosofía clásica. Será la filosofía cristiana, que fue la primera escuela filosófica que vincula la libertad a la idea del libre albedrío, la que la descubra a través de la

387 Ibid., p. 62.

388 Ibid., p. 64.

introspección, en relación a las facultades humanas del pensamiento y la voluntad, y no precisamente a través de su capacidad afirmativa (la del quiero y puedo), sino que la descubrió a través de su impotencia (la del quiero y no puedo), como parte de un diálogo interior del pensamiento y la voluntad ante dos opciones dadas, el quiero y no quiero de la voluntad, es decir, como una contradicción interna. *“Es como si el quiero paralizara de inmediato al puedo, como si en el instante en que los hombres quisieron la libertad, hubieran perdido la capacidad de ser libres. En el conflicto mortal entre las intenciones y los deseos mundanos, del que se supone que la fuerza de voluntad libera al yo, lo más deseable y adecuado que se podía conseguir era la opresión...el ansia de poder se convertía de inmediato en fuerza de opresión”*³⁸⁹. Sin embargo, y pese a que entrara en ese espacio interior, el problema de la política no puede ser en ningún caso tratado sin pensar en la libertad en el espacio público o, más si cabe, sin experimentarla a través de la acción.

Para Arendt supone una paradoja que fuera precisamente la experiencia de la conversión religiosa la que le diera un espacio y que fuera precisamente un pensador cristiano, Agustín, el que reflexionara sobre la libertad, a la que pretendía separar del ámbito político para poder conjugarla con cualquier sistema de gobierno, de manera que incluso se pudiera ser esclavo y libre. Esta idea de la libertad interior que Arendt entiende, pese a la importancia que otorgaba a ese mundo, como no política y sin ninguna relevancia en el campo de los acontecimientos políticos, tuvo sin embargo una gran influencia en el pensamiento moderno. Así Mill diría en su obra *Sobre la libertad*: *“«la región apropiada de la libertad humana» es el «dominio interno de la conciencia»*³⁹⁰.

*“Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitió marcharse de su casa, salir del mundo y conocer a otras personas de palabra y de obra. Esta libertad estaba claramente precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente al acto de liberación”*³⁹¹.

Es por ello que Arendt entiende que la liberación es, por supuesto, una condición de la libertad, pero en ningún caso se trata de un resultado directo de esta. En las revoluciones se ha tendido a dar mayor relevancia a la liberación, dejando en un segundo plano la libertad. Por este motivo plantea que la teoría política, al no tener una tradición filosófica que abordara la cuestión de la libertad política, identificó esta con toda una serie de actividades de carácter esencialmente no

389 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, pp. 255–256.

390 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 232.

391 Arendt, H.; Ibid., p. 234.

político que el cuerpo político permitía a las personas miembro.

“La consideración de la libertad como fenómeno político fue contemporánea del nacimiento de las ciudades-estado griegas. Desde Herodoto, se concibió a éstas como una forma de organización política en la que los ciudadanos vivían al margen de todo poder, sin una división entre gobernantes y gobernados...Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia –aunque se encontrase totalmente libertados y no fuesen constreñidos por nadie– eran libres. La razón de ser de la ecuación establecida por Herodoto entre libertad y ausencia de poder consistía en que el propio gobernante no era libre; al asumir el gobierno sobre los demás se separaba a sí mismo de sus pares, en cuya sola compañía podía haber sido libre”³⁹².

Arendt se pregunta entonces en qué tipo de libertad pensaban los revolucionarios franceses cuando decían que la revolución tenía como objetivo la libertad. Según su perspectiva no podían simplemente pensar en aquellos derechos civiles vinculados al gobierno constitucional pues *“Ninguno de estos derechos, ni siquiera el derecho a participar en el gobierno, debido a que la tributación exige la representación, fueron en la teoría o en la práctica el resultado de la revolución...Los resultados de la revolución no fueron «la vida, la libertad y la propiedad» en cuanto tales, sino su concepción como derechos inalienables del hombre”³⁹³*. La Revolución francesa, como también pensaba Marx desde su perspectiva de la lucha de clases, permitió como mucho establecer el derecho (como abstracción) del ser humano a esos valores, pero ni mucho menos su consecución. *“La moderna sociedad burguesa, que se alza sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. No ha hecho más que establecer, en lugar de las viejas, nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha”³⁹⁴*. Arendt explica que esa concepción de la libertad se centraba fundamentalmente en la libertad de la coacción injustificada que, primordialmente, hacía referencia a la libertad de movimiento y observa cómo una de las libertades positivas más importantes, el derecho de reunión, *“aparece todavía en la Declaración de Derechos americana como «el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y de dirigirse al gobierno para corregir sus agravios» (Primera Enmienda)”³⁹⁵*. De esta manera, todas estas libertades, a las que Arendt añade la pretensión de ser libres del miedo y de la pobreza, son principalmente libertades negativas que están vinculadas a la liberación, pero que no pueden constituir el contenido de la libertad, que entiende como la participación directa, la

392 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, pp. 38–40.

393 Ibid., pp. 40–41.

394 Marx, K.; Manifiesto Comunista-Antología del Capital. Editorial Cultura, Barcelona, 1999, p. 96.

395 Citado por Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 41.

intervención en los asuntos públicos, en la vida en común. Arendt piensa que esta dificultad es consustancial a las revoluciones, que se preocuparon tanto de la liberación como de la libertad pero, en todo caso, señala que la diferencia esencial es que mientras la liberación podía haberse llevado a cabo incluso bajo el gobierno monárquico, la libertad solo podía tomar cuerpo bajo el paraguas de una nueva forma de gobierno o retomando aquella forma de la Antigüedad romana, es decir, bajo una república.

Es curioso que pese a los intentos de la revolución no solo de liberar, sino de constituir la libertad, la felicidad pública como la llamaron los revolucionarios americanos, esta se transformara tan rápidamente. Arendt destaca como en muchos pensadores de los s. XVII y XVIII la libertad política va estrechamente ligada a la idea de seguridad.

“El objetivo supremo de la política, «el fin del gobierno», era garantizar la seguridad, a su vez, la seguridad hacía posible la libertad, y la palabra «libertad» designaba una quitaesencia de actividades que se producían fuera del campo político...El nacimiento de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX amplió incluso la brecha entre libertad y política, porque el gobierno...paso a ser considerado como el protector oficial del proceso vital –más que de la libertad– , de los intereses de la sociedad y sus individuos”³⁹⁶.

La parece natural desconfianza en la posibilidad de la libertad política que ha llegado hasta nuestros días, junto con otra idea que también ha llegado a nuestros oídos, la desconfianza como el acicate del pueblo para interesarse por la política, sirvieron como decíamos para generar la idea de libertad cristiana que, ante la desconfianza de lo público, llama a sus fieles a la retirada a otro espacio, interior, donde por contra a la política sí es posible la libertad.

“Y esta libertad cristiana destinada a lograr la salvación estuvo precedida, como hemos visto, por la actitud de abstención de los filósofos ante la política, a modo de requisito previo para la forma de vida suprema y más libre, la vita contemplativa”³⁹⁷.

La libertad no puede ser un simple acontecimiento del pensamiento, desde la perspectiva

396 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 237.

397 Ibid., p. 238.

arendtiana, porque también está vinculada a la voluntad y a la capacidad de dar existencia a algo completamente nuevo y aunque depende de ambos (pensamiento y voluntad), no la determinan en el sentido de medios y fines, sino que se ve movida por lo que denomina “principios”.

“En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad...sino que surge de algo por completo diferente que...llamaré principio. Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos...se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares...A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución...Los hombres son libres...mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”³⁹⁸.

Como resultado de la idea moderna de la libertad como atributo fundamentalmente del pensamiento y la voluntad, resulta extraño para la modernidad ese vínculo entre libertad y política que existía en el mundo antiguo que *“sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana”³⁹⁹.*

Esto se sustenta en dos ideas principales, generalmente aceptadas como ciertas. La primera es que la libertad perfecta no es compatible con la vida en sociedad y, por tanto, esta se podrá alcanzar únicamente en un espacio independiente de los asuntos humanos. La segunda es que cuando la libertad queda recluida en la órbita del pensamiento no es en esencia peligrosa, mientras que cuando se manifiesta a través de la acción puede resultar más nociva y por tanto debe ser cohibida. Así se manifestará Mill: *“Nadie pretende que las acciones sean tan libres como las opiniones”⁴⁰⁰*. De esta manera, en las lecturas mayoritarias, el liberalismo siguió el camino marcado por la cristiandad separando la libertad de la política y otorgando a la acción un valor inferior en cuanto a su capacidad para la libertad, frente al pensamiento, incidiendo en la libertad negativa consustancial al liberalismo, en la línea de Berlin.

398 Ibid., p. 240.

399 Ibid., p. 244.

400 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 245.

“He dicho que los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo: en una palabra, cuando la libertad se había convertido en libre albedrío...como tal se aplicó al campo político, y así se convirtió también en un problema político...el ideal de la libertad dejó de ser virtuosismo en el sentido que mencionamos antes y se convirtió en soberanía, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás”⁴⁰¹.

Rousseau, por su parte, trató de conjugar la soberanía popular con la libertad individual a través de *El Contrato Social*, o el “nuevo catecismo” como lo llamó Camus. Para conjugar el libre albedrío como libertad política pensó en el contrato como forma de nexo entre las personas, de manera que estas ponían a disposición del común sus voluntades y este común depuraría sus contradicciones (sus propios intereses), haciéndolas portadoras de derechos y deberes. La bondad natural, que él suponía en el estado de la naturaleza y corrompida por la sociedad y sus instituciones, solo podría, por decirlo así, recuperarse si el pueblo (el estamento menos corrompido) y sus voluntades, concebidas como un todo indisoluble, se convertían en soberano, en legislador. El libre albedrío en el que se encontraban las personas en su estado natural podía recuperarse como pertenencia a una comunidad. El contrato no es entre personas ni tampoco con el gobernante, sino de cada voluntad individual con la voluntad general y esta con cada una de las voluntades. De esta manera, paradójicamente, todos los miembros quedan unidos entre sí pero, en concreto, no quedan unidos a ninguna persona en particular. Esta voluntad general, por contra a las voluntades particulares, va más allá de los intereses individuales y no es en ningún caso arbitraria, siempre mira por el común, y es inalienable, pues el gobierno como poder ejecutivo de la ley puede ser sustituido y es indivisible, como contraposición a la idea de separación de poderes de Montesquieu.

Para realizar la construcción de tal cuerpo político, Rousseau tuvo que partir de la idea de la existencia de un enemigo común como elemento unificador de esas voluntades. Al entrar dos voluntades en oposición si una tercera se enfrenta a ellas, las otras dos tienden hacia la unificación. Pero incluso más, Rousseau entendió que ese enemigo común (más allá del sempiterno enemigo exterior) también podría estar dentro, dentro de cada uno de los ciudadanos y de sus intereses particulares. De esta manera *“El enemigo común dentro de la nación es la suma total de los intereses particulares de todos los ciudadanos”⁴⁰²*. Así será como, a partir de la Revolución francesa, *“el interés común apareció disfrazado de enemigo común, y la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin,*

401 Arendt, H.; Ibid., p. 257.

402 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 103.

da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés particular de cada ciudadano”⁴⁰³. Así afirmará el incorruptible Robespierre: “Si la fuerza del gobierno popular, es en tiempo de paz, la virtud, la fuerza del gobierno popular en tiempo de revolución es, al mismo tiempo, la virtud y el terror. La virtud, sin la cual el terror es cosa funesta; el terror sin el cual la virtud es impotente”⁴⁰⁴. Es probablemente de aquí de donde haya llegado hasta nosotros, como idea comúnmente aceptada, una especie de desinterés inherente a la figura de los revolucionarios. Esa virtud que se había convertido en equivalente del desinterés, nos llevará a pensar que el grado de elaboración de un sistema político está directamente relacionado con la capacidad de este de oponerse a los intereses particulares de cada uno de los ciudadanos y las ciudadanas. De esta manera, “el valor de un hombre debe ser juzgado por la medida que actúa en contra de su propios interés y de su propia voluntad”⁴⁰⁵.

Como vemos, muchos son los autores que dan cuenta de la desaparición de la libertad en el propio vocabulario revolucionario o bien de su confusión permanente con la autoridad, su oposición con la igualdad, su estrecha vinculación con la necesidad, su aparición bajo la forma de hermandad de clase, su empleo como justificación de la violencia revolucionaria, etc. Sin embargo, Arendt insiste: “Los hechos que en último término determinaron que el movimiento por la restauración...desembocase en una revolución a ambos lados del Atlántico fueron la existencia, en el Viejo Mundo, de hombres que soñaban con la libertad pública y de otros, en el Nuevo Mundo, que habían saboreado la felicidad pública”⁴⁰⁶.

Otra revolución, la industrial, que se desarrollaba en paralelo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, texto en que Marx pretende ajustar cuentas con los que llama, y el mismo convierte, en los profetas del siglo. Con Marx la economía política inglesa se convierte en necesario punto de anclaje de la representación.

“Individuos que producen en la sociedad y, por tanto, la producción socialmente determinada de individuos: este es naturalmente el punto de partida...Para los profetas del s. XVIII –Smith y Ricardo se sitúan aún completamente en sus posiciones–, ese individuo del siglo XVIII –producto por una parte de la descomposición de las formas de sociedad feudales y, por otro lado, de las fuerzas productivas nuevas que venían desarrollándose desde el s. XVI– aparece como un ideal que existió en el pasado. No lo asocian a un resultado histórico, sino al

403 Ibid., p. 105

404 Robespierre, M.; La revolución jacobina (Discursos). Editorial Edicions 62, Barcelona, 1992, p. 147.

405 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 106.

406 Ibid., p. 188.

punto de partida de la historia”⁴⁰⁷.

En la cita de Marx vemos como parte del cuestionamiento a la visión ahistórica de Adam Smith y David Ricardo, a los que acusa, con razón, de pensar en el hombre ideal que da lógica y sentido a la comprensión de su sistema económico. Pero curiosamente en las siguientes reflexiones de Engels, en su reseña de este mismo texto de Marx, podemos ver que el pueblo ha desaparecido completamente y ahora únicamente vemos su necesidad, que es la que precisamente desvela la contradicción a la que ha llegado el sistema de producción capitalista y que será la que inspire, necesariamente, la revolución social. *“En cierta fase de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o bien, lo que no es más que la expresión jurídica de éstas, con las relaciones de propiedad en el seno de las cuales se han desenvuelto hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social”*⁴⁰⁸.

De esta manera, Marx y Engels establecen en sus postulados un sobreentendido que resuelve el antagonismo, que no es un antagonismo individual, sino que emana de las condiciones de vida (necesidad) de los individuos en sociedad y que se resuelve por y en sí mismo, es decir, por las propias fuerzas de la producción burguesa que lo habían hecho nacer y que ahora brindaban las condiciones materiales (desigualdad manifiesta) que harán resolver el citado antagonismo. Van bastante más allá de lo que fue la Revolución francesa, porque ya no queda margen de duda, los revolucionarios, los proletarios y su opuesto necesario, la burguesía, todos tienen su papel en el proceso histórico, incluso los socialistas franceses.

*“Por eso la nueva concepción choca inevitablemente no sólo con los representantes de la burguesía, sino también con las masas de los socialistas franceses que pretenden revolucionar al mundo con su formula mágica de liberté, égalité, fraternité”*⁴⁰⁹.

Así, la libertad se verá en muchos casos opuesta, como señala Camus, a la justicia, haciendo que la primera tenga que entrar en modo latente a la espera de que la segunda haga su trabajo. *“La libertad, «ese nombre terrible escrito en el carro de las tormentas», figura al principio de todas las revoluciones. Sin ella, la justicia parece inimaginable a los rebeldes. Sin embargo, llega un tiempo en que la justicia exige la suspensión de la libertad. El terror, pequeño o grande, viene entonces a coronar la*

407 Marx, K.; Contribución a la crítica de la economía política. Editorial Progreso, Moscú, 1989, p. 132.

408 Ibid., p. 155.

409 Ibid., p. 157.

revolución. Cada rebeldía es nostalgia de inocencia y llamada hacia el ser...Las rebeldías serviles, las revoluciones regicidas y las del s. XX, han aceptado así, conscientemente, una culpabilidad, cada vez mayor, en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total”⁴¹⁰.

Pese al peso de esta tradición cristiana, liberal e ilustrada, que sin duda influyó en la dificultad de los revolucionarios para entender que estaban disfrutando de una libertad creada por ellos mismos y que no tenía que ver ni con el libre albedrío ni, por supuesto, con una libertad más allá de la política ni tampoco con una libertad contractual, fue durante el propio curso de sus acciones cuando manifestaron la libertad y cobraron conciencia de esta. Así John Adams diría:

“...habían «acudido sin ilusión y se habían visto forzados a hacer algo para lo que no estaban especialmente dotados», descubrieron que «lo que constituye nuestro placer es la acción, no el reposo»...Estas dos cosas –una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad– están en la base del enorme «pathos» que encontramos en las Revoluciones americana y francesa”⁴¹¹.

Ese *pathos* de la experiencia revolucionaria, vinculado a la libertad en el espacio público es el que, de alguna manera, el 15-M, como movimiento social, puso sobre la mesa. Pero, ¿cómo explotó el 15-M? ¿Fue realmente un estallido revolucionario?, ¿o fue más bien el resultado de un proceso, determinado a su vez por el deterioro de la economía mundial y su traslación al espacio político y económico español? En cualquier caso, bajo un punto de partida que era el de un *homo oeconomicus* que, como tal, se veía limitado y quería dar pasos hacia la política. Pero para ello debemos intentar desmontar la lógica intrínseca entre este ser económico y la sociedad capitalista que ha creado para su desarrollo. “Sería finalmente menos falso decir que el *homo oeconomicus* es un producto de la cultura capitalista, que decir que la cultura capitalista es una creación del *homo oeconomicus*. Pero no hay que decir ni una cosa ni la otra. Hay cada vez homología y correspondencia profundas entre la estructura de la personalidad y el contenido de la cultura, y no tiene sentido predeterminar una por la otra”⁴¹².

Supondría partir de las determinaciones que nos anudan, es decir, tratar la vida de las personas como una simple ilusión respecto a las “verdaderas fuerzas” que las gobiernan (económicas), ya que supondría entender las diferentes formas de alienación social como fatalidad, al presuponer su existencia implícita en el mismo ser humano y sus determinaciones biológicas o

410 Camus, A.; El hombre rebelde. Editorial Alianza, Madrid, 2005, p. 129

411 Citado por Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, pp. 43–44.

412 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 46.

circunstanciales, cuando además esas circunstancias son ya caminos previamente concebidos. De esta manera, al proyectar sobre el pasado esquemas presentes, estos se convierten en absolutos categóricos, en determinaciones significantes.

En relación a la libertad como participación pública, la Constitución española desde su redacción en 1978, señala en el capítulo segundo respecto a los derechos y libertades, en su artículo 23: *“Los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes, libremente elegidos en elecciones periódicas por sufragio universal”*⁴¹³. Esta participación indirecta reconoce y en consecuencia regula el derecho de reunión, asociación, manifestación y huelga, así como consultas a través de referéndum o ILP a partir de la recogida de medio millón de firmas, además, por supuesto, de establecer los mecanismos electorales para elegir a los representantes públicos en la administración local, autonómica, estatal y europea. La participación se manifiesta también en el grado de información sobre cuestiones sociales, en el ejercicio activo de la libre expresión y del debate público, así como en el grado de confianza o reconocimiento de las instituciones políticas. Sin embargo, el debate público queda prácticamente cercado entre nuestros representantes políticos, cuya interacción con la ciudadanía es casi en su totalidad nula, razón por la cual cada vez les vemos menos como nuestros representantes.

Una clara muestra de esta falta de interacción y escucha es que de las sesenta y seis ILP presentadas entre 1977 y 2012, de las cuales doce superaron las 500.000 firmas, solamente una ha pasado a ser ley. Se trata de la Proposición de Ley sobre reclamación de deudas comunitarias, suponiendo la modificación de un artículo de la Ley de Propiedad Horizontal. El resto de las iniciativas no fueron admitidas, caducaron o fueron retiradas.

No es por ello de extrañar que hayamos llegado al alejamiento que nos genera la idea de una representación que no nos representa. ¿Pero es posible otro tipo de representación? En nuestro régimen democrático biopolítico, aunque aparentemente permite la individualización extrema y la casi exclusiva participación política a través del voto, en realidad no hay individualidad alguna e incluso el discurso de la “diversidad”, extendido de forma vacua en la posmodernidad, palidece frente a la moralización y medicalización científica de seres humanos que solamente clasifica como seres vivos, en el sentido de que su vida es el objetivo de esa política, a costa claro está de nuestra libertad.

413 España. Constitución Española, 1978, 29 de diciembre de 1978, p. 6.

5.2. Discurso en acción: ¿Puede haber libertad en la ecuación que identifica poder y violencia?

“Si el hombre fracasa en conciliar justicia y libertad, fracasa en todo”.

Albert Camus

“En cualquier gran ciudad donde el azar me lleva, me sorprenden que no se desaten levantamientos diarios, masacres, una carnicería sin nombre, un desorden de fin de mundo...Pero todavía me sorprende más que, siendo la sociedad lo que es, algunos se hayan esforzado en concebir otra diferente. ¿De dónde puede provenir tanta ingenuidad o tanta locura?”.

Emile Cioran

“Hay dos cosas de la máxima importancia que, para evitar que pierdan su valor, nadie debe saber cómo llegan a producirse: Las leyes y las salchichas”.

Otto von Bismarck

Como decíamos en el apartado anterior del presente capítulo, la política surge allí donde los seres humanos, en un marco de estabilidad conformado a partir de promesas mutuas, abordan sus problemáticas a través de la acción y el discurso dando sentido a la pluralidad humana. Así, el lenguaje que aparentemente concreta la identidad⁴¹⁴, siendo en realidad el principal ámbito de comprensión, es capaz de entremezclarse con la acción, siempre capaz de confeccionar nuevos inicios. Ambos son la condición indispensable que puede otorgar sentido y dignidad a la *polis*. Por ello, en términos de la ciencia política, Arendt los considera la verdadera esencia de la misma.

La libertad política guarda estrecha relación con el fenómeno del poder, central en la política moderna, que de manera tan amplia y pormenorizada analizara Arendt a lo largo de su vida y con la relación directa y casi simbiótica entre poder y violencia, que pronto sirvió como base de buena parte de sus análisis políticos. A su vez, esta distinción le sirvió para plantear una definición alternativa del poder, que para la alemana *“corresponde a la capacidad humana, no simplemente, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo permanezca unido. Cuando decimos de alguien está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene el poder de cierto número de personas para actuar en su nombre”*⁴¹⁵.

414 Si bien un empleo identitario del discurso es indispensable para una determinación identitaria en el tiempo.

415 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 146.

¿Pero es solamente la violencia lo que nos preocupa?, ¿o es el mal moral que siempre la precede y que, en la mayoría de ocasiones, aparece velado en el discurso? Es decir, ¿cómo es posible que la violencia pueda aparecer a través del discurso como bien, como medio para la búsqueda del bien?⁴¹⁶ ¿No es el mal que la precede tan malo o peor que el daño que causa? ¿Cómo es posible que bajo el parapeto de la seguridad aceptemos la violencia política y a través del parapeto salarial la violencia laboral? Demasiadas preguntas que gravitan en torno al concepto de *ius ad bello*, el derecho a hacer la guerra, el derecho de muerte, al que poco a poco fuimos abriendo paso y encontrando nuevas justificaciones.

Muchos son los lugares comunes que han llegado hasta nuestros días sobre la violencia. El primero seguramente es su contradictoria antítesis con la paz. Recordemos el título del texto de Kant, *La paz perpetua*, en la búsqueda de una Europa unida, como antítesis de la guerra permanente. Otro sería el carácter esencial, primigenio, que la violencia tiene en la condición humana. También lo sería su relación causal con la venganza y, derivado de nuestra representación, la ritualización de esa violencia. Su empleo para suprimir la diferencia y determinar el proceso identitario, vinculado al Estado-Nación, su vinculación con los procesos revolucionarios y un largo etc.

Sin embargo, no es cierto, entiendo, que la violencia política sea el peor mal de la modernidad, al menos si lo enfrentamos al mal moral que encierra toda subjetividad sujeta o normalizada, aunque gracias a ello se logre evitar la violencia y el daño (violencia simbólica que diríamos en terminología moderna). La amenaza que se cierne sobre nuestras cabezas trae a la mía ese primer recuerdo autobiográfico de Elias Canetti, teñido de rojo, donde la navaja se asoma a la lengua del escritor, al tiempo que desde la de su portador se emiten las terribles palabras: “*hoy todavía no, mañana*”⁴¹⁷.

Por ello, esa problemática identificación entre violencia y política, junto al retroceso producido en la acción frente a la producción entre las actividades humanas, son la base de esa ruptura de la modernidad de la que hemos hablado de manera extensa en apartados anteriores y que tomará carta de naturaleza en la posmodernidad. Por esta misma analogía, cuando Arendt se propone cuestionar la violencia y tratar de desvincularla del terreno político, le resulta complicado de la misma manera que a Sorel en su momento, pues “*los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros*”⁴¹⁸.

Al iniciar cualquier discusión seria sobre el poder, podemos observar de golpe y porrazo que en este ámbito los teóricos políticos de la izquierda y la derecha se entienden y comparten

416 Benjamin intenta desmontar esta lógica en *Para una crítica de la violencia*.

417 Canetti, E.; *La lengua absuelta*. Muchnik Editores, Barcelona, 1981, p. 11.

418 Citado por Arendt, H.; *Crisis de la República*. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 138.

opiniones: todos entienden la violencia, no como una manifestación más, sino como el poder en su vertiente más extrema.

Así Charles Wright dirá: *“Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia”*⁴¹⁹, tomando como base la definición de Estado en Max Weber: *“El dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir, supuestamente legitimada”*⁴²⁰.

Esta coincidencia ideológica debe partir de la aceptación acrítica de la idea marxista del poder como instrumento de dominación de clase a través del Estado y, por lo tanto, de una superestructura que condiciona tanto nuestro pensar y actuar como nuestra respuesta. El poder es un resultado del mando, que a su vez debe su existencia al instinto de dominación humano. La violencia es primera y fundadora. *“El poder político es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a otra”*⁴²¹.

Bertrand de Jouvenel, autor bastante alejado de las perspectivas económicas y políticas de Marx, iniciador junto a Nicholas Georgescu-Roegen de la que se denominaría economía ecológica, dirá en su texto *Sobre el poder* que *“un hombre se siente más hombre cuando se impone a sí mismo y convierte a otros en instrumentos de su voluntad”*⁴²². Voltaire pensaba que *“consiste en hacer que otros actúen como yo decida”*⁴²³. Mientras que Weber haciendo referencia a la definición de guerra de Clausewitz como *“un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga”*⁴²⁴, afirma que el poder está presente cuando soy capaz *“de afirmar mi propia voluntad contra la resistencia”*⁴²⁵.

Cuando Mao afirmó en los años sesenta que el poder surgía del cañón de una pistola, hacía confluir la tradición de esa lógica de la violencia como la más radical y clara manifestación del poder: *“del cañón de un arma brotan las ordenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder”*⁴²⁶.

Pese a los posicionamientos diversos en torno a la libertad, que hemos desarrollado en el apartado que antecede, en muchos de los textos trabajados encontramos la extraña conveniencia tal vez por simplicidad, por deriva metodológica, ideológica, o sencillamente instrumental, de colocar

419 Ibid.

420 Ibid.

421 Marx, K., Engels, F., Lenin V. I. U.; On the Dictatorship of the Proletariat. Progress Publishers, Moscú, 1984, p. 59.

422 Citado por Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 139.

423 Ibid.

424 Ibid.

425 Ibid.

426 Arendt, H.; Ibid., p. 155.

la libertad como resultado final de la función revolucionaria, para posteriormente integrar en y de ella cualquier otra variable, bien sea la igualdad, la fraternidad, la justicia, que deben solventarse, resolverse, como medios necesarios para alcanzar la libertad. Esta se transforma en un fin en sí mismo, cuando pensábamos que era una capacidad que solo era posible en la colectividad, es decir, en la relación con otras. Y los medios en las causas necesarias para el logro o consecución del efecto previsto, en una estructura de pensamiento que hace posible el dilema, el antagonismo, como puerto de partida para un nuevo recomenzar. La libertad siempre queda en suspenso.

“No son superfluas las especulaciones sobre si el antagonismo originario de la sociedad humana es un pedazo de historia natural prolongada, que hemos heredado según el principio homo, homini, lupus, o si ha sido producido, zései; o también, si, en el caso de ser un producto, surgió de las necesidades de supervivencia de la especie o, por el contrario, cuasicontingentemente, a partir de arcaicos actos arbitrarios con que fue asumido el poder. Ciertamente, en este último caso la construcción del Espíritu universal se desmoronaría. Lo universal históricamente, la lógica de las cosas que se condensa en la necesidad de la tendencia de conjunto, se basaría en algo casual y externo a ésta, no se habría originado necesariamente”⁴²⁷.

El caso más claro, que hemos analizado, es la contradicción permanente que se ha planteado entre la libertad y la igualdad, en la que o bien la igualdad era vista como una amenaza para la libertad (Constant-Berlin) o viceversa, la libertad como una amenaza para la igualdad (Marx). Esta contradicción sería la que, dentro de una configuración dual de la mente como antagonismo, hará que nos sentamos tentados a posicionarnos bien más cercanos al liberalismo si nos ubicamos del lado de la libertad (espacializada y temporalizada al ámbito de lo económico) o bien próximos al socialismo y el comunismo si nuestra posición es del lado de la igualdad. El tercer valor olvidado (fraternidad) será el vínculo oculto que trate, bajo la perspectiva de la contradicción, de salvar a ambas de su desgracia, al colocar la cuestión social (como configuración de las instituciones sociales del espacio y del tiempo) como epicentro del conglomerado revolucionario. De esta manera será como la ruptura realizada por la Revolución será tomada como fuente o como base para otra ruptura, otra brecha, que supondrá un cambio de paradigma en las ciencias sociales y políticas, con una deriva cada vez mayor de su tarea de interpretación, ubicando la cuestión social, en el marco de las nuevas relaciones económicas, en el corazón de las meditaciones políticas. El proceso de la vida pasaba así a ser la esencia misma de la política. Biopolítica del tiempo y del ser, bajo la

⁴²⁷ Adorno, T. W.; *Dialéctica Negativa*. Editora Nacional, Madrid, 2004, p. 289.

compensación siempre posible que nos deja seguir respirando. Hoy todavía no, mañana.

*“Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como «poder», «potencia», «autoridad» y, finalmente, «violencia» –todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes, que difícilmente existirían si éstos no existieran–...Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos...sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden”*⁴²⁸.

De esta manera, la pérdida de valores en las sociedades modernas podría estar vinculada con esa pérdida del sentido, de la significación y de la comprensión, en un mundo cada vez más complejo que nos alborota constantemente con paradojas y contradicciones y que lleva, según Camus, al nihilismo como punto de partida, al sinsentido como incapacidad de aceptar (comprender) la contingencia. La fuerza y la violencia se convierten así en la creencia de la única forma posible de alcanzar la justicia. La igualdad y la libertad se presentan en la mayor parte de los discursos como contradictorias, algo que no sostenemos, lo que más tarde solo se podrá lograr tratando de reconciliarlas con la necesidad, una de las terribles paradojas que, sin embargo, más fuerza dio al impulso revolucionario. *“Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y si no podemos afirmar ningún valor, todo es posible y nada tiene importancia. Sin pros ni contras, el asesino no tiene culpa ni razón...Maldad y virtud son azar o capricho...No siendo nada verdadero ni falso, bueno o malo, la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, o sea, el más fuerte. El mundo ya no se dividirá entonces en justos e injustos, sino en amos y esclavos”*⁴²⁹.

Pese a ello, para la concepción humana y política de Camus, como para Arendt, toda persona es (puede ser) rebelde. Precisamente aquella persona que, reconociéndose y reconociendo el mundo y a las otras, encuentra desde su capacidad de juzgar y de pronunciarse, verdades y bienes que revisten una violencia que se afirma en ellas e incluso más allá de ellas. La rebeldía en su primer paso es comprensión. A partir de ella el rebelde trata de reivindicar algo, reivindica un valor, una justicia que le ha sido negada y arrebatada, la de poder interpretar y entender lo que le pasa y la de poder decidir sobre su vida, que implica el nacimiento o renacimiento de una conciencia de negación y al tiempo de afirmación, basada en la voluntad de rebeldía o, mejor dicho, en la rebeldía de la voluntad. La rebeldía en ese sentido no es un movimiento marcado, determinado, preestablecido, ni tampoco puede ser caduco, encuadrándose desde una perspectiva arendtiana en la

428 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, pp. 145–146.

429 Camus, A.; El hombre rebelde. Editorial Alianza, Madrid, 2005, pp. 11–12.

acción, una de las facultades esenciales de la *vita activa* del ser humano, aquella precisamente en la que manifestamos la libertad.

*“Instalado antes en un compromiso, el esclavo se lanza de golpe («ya que es así...») al Todo o Nada. La conciencia nace a la luz de la rebeldía...Antes morir de pie que vivir arrodillado”*⁴³⁰.

Ese compromiso que es el de tratar de entender y actuar en consecuencia, sin calcular previamente, es decir, sin miedo ni garantías para la vida, es el primer movimiento de la rebeldía, sin escisión alguna, de momento, entre pensamiento y acción.

Camus también reseña ese valor etimológico del rebelde, que se vuelve y niega, pero se afirma en sí y en los otros, pues hay algo con lo que siente que puede identificarse. Es importante el recorrido del hombre rebelde porque la fuerza de la originalidad de su acción, en un mundo carente de significación, lo sitúa al borde de un precipicio, entre dos absolutos, un todo y una nada que anticipan ya el posible sacrificio humano. Un sacrificio que de momento no es un sacrificio a la idea, al pensamiento, aún no es el momento de los mártires de la revolución ni de su glorificación, pero este llegó.

En la misma línea, pero desde un enfoque diferente, Arendt da cuenta al inicio de su ensayo *Sobre la revolución* de la relevancia que en el siglo pasado han tenido las guerras y las revoluciones, constituyendo, como comentábamos, los temas clave del momento, pero especialmente da cuenta de su complejo enlace a través del vínculo de la libertad.

En este punto tanto Arendt como Camus, que ponen el acento en la libertad y la justicia, tienen una misma perspectiva. Hay algo que tenemos que entender si queremos analizar el significado de esos absolutos en la conciencia de la rebeldía, un recorrido a través de las ideas que impregnaron esas acciones y esas palabras que, no por irrepetibles, se tornaron en muchas ocasiones en terribles, cegadas y a la deriva. Esos absolutos, que podemos encontrar en enunciados revolucionarios como “Liberté, Egalité, Fraternité, ou la mort”, colocan a la persona rebelde que lo enuncia en una situación comprometida, al borde de ese precipicio, pues aunque su afirmación de valores de justicia, de libertad, de igualdad, sea sincera, llega a ser tan desmesurada que se sobrepasa a sí misma, llegando a contraponer en el otro lado de la balanza su vida o la de otras. Esto no quiere decir que toda la gente estuviera dispuesta a sacrificar su propia vida, que la hubo, ni que todos ellos encontraran una justificación para matar, aunque algunos mataron. Sin embargo, hoy ya es casi un lugar común afirmar, como lo hizo Oscar Wilde, que normalmente la radicalidad de las

430 Ibid., p. 23.

proclamas es inversamente proporcional al carácter revolucionario de las ideas. Cuestión que por cierto también planteará Tocqueville para la Revolución francesa. La divisa “Liberté, Egalité, Fraternité, ou la mort” será inscrita sobre todas las fachadas de los edificios públicos en 1793, por orden del alcalde de París, para recordar a la población francesa los principios fundamentales de la Revolución, que ahora se debían seguir porque en el otro lado se encontrarían paso del patíbulo.

“Para esta corriente hay tan poco problema en la utilización de la violencia para fines justos, como para toda persona que siente el «derecho» a desplazar su cuerpo hacia una meta deseada. Según la concepción, la misma que sirvió de fondo ideológico al terrorismo de la Revolución Francesa, la violencia es un producto natural, comparable a una materia prima, que no se presenta problema alguno, excepto en los casos en que se utiliza para fines injustos...Dicha tesis de derecho natural de la violencia como dato natural, es diametralmente opuesta a la posición que respecto a la violencia como datos histórico adquirido asume el derecho positivo. En tanto el derecho natural es capaz de juicios críticos de la violencia en todo derecho establecido, sólo en vista de sus fines, el derecho positivo, por su parte, establece juicios sobre todo derecho en vías de constitución, únicamente a través de la crítica de sus medios. Si la justicia es el criterio de los fines, la legitimidad lo es del de los medios. No obstante y sin restar nada a su oposición, ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos”⁴³¹.

Obviamente, la guerra como fenómeno es anterior a la revolución y, por supuesto, a su propia justificación, pues, como bien explica Arendt, para que llegara a tener que excusarse la guerra tuvo antes que existir la idea de que las relaciones humanas, en condiciones normales, pueden desarrollarse completamente al margen de la violencia. Las primeras justificaciones de la guerra, dotándola de un sentido, que al menos vienen de la Antigüedad romana, estaban vinculadas a ideas como el mantenimiento de una estructura de poder, la conquista de territorios, la defensa de intereses particulares, etc., pero en ningún caso con la idea de libertad o de justicia, de guerras que como las modernas llevan el sello de la benevolencia y la magnanimidad. Lo que no por ser una terrible falacia, ha convertido en extrema la dificultad de juzgar la violencia y su papel en el fenómeno revolucionario y en general en las relaciones internacionales. Así da cuenta Ferlosio del

431 Benjamin, W.; Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones, IV. Editorial Taurus, Madrid, 1998, pp. 23–24.

progresivo desplazamiento sufrido a través del empleo de la expresión “guerra justa”, que en principio designaba únicamente la aceptación por parte de los combatientes de determinadas normas relativas al honor y la piedad, propias de la “*guerra de partes o de derecho*”⁴³², y se trasladaba directamente al propio objeto o causa final de la guerra, a la que la posibilidad de victoria se encuentra vinculada, que nos lleva progresivamente a la “*guerra escatológica*”⁴³³, aquella que “dirigida por Dios” se entiende partera y decisiva de la historia universal, partera del yo. En definitiva, se trata de oponer al derecho particular, que es lo que precisamente se pone en liza en la guerra, cuyo resultado se entendía como sentencia divina ante la que no cabía apelar, un concepto de derecho universal de la violencia creadora, donde la respuesta a la pregunta sobre quién tiene razón se conoce de antemano y, por lo tanto, no se requeriría el veredicto de las armas, cuyo sentido de amenaza latente, de omnipotencia absoluta, es lo permanente. Los bombardeos televisados hacen el resto, haciendo buena la frase de Yavé a Moisés en el Éxodo: “*tendré misericordia del que tendrá misericordia y seré clemente para con el que seré clemente*”⁴³⁴.

En ese marco, o bien la violencia es un medio más que podría justificarse según el fin y según la naturaleza de la persona que lo juzga, como muchas veces obviamos, o bien la violencia se justifica desde la vía de los medios.

*“El derecho natural aspira a «justificar» los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta «garantizar» la justicia de los fines a través de su legitimación de los medios. Esa antinomia resultaría insoluble si la premisa dogmática común fuera falsa, es decir, en el caso de que medios legítimos y fines justos estuvieran en irreconciliable contradicción. Pero esto no puede producirse sin antes abandonar esta perspectiva y establecer criterios independientes para fines justos así como para medios legítimos”*⁴³⁵.

Será en pleno s. XX, tras la Primera Guerra Mundial, cuando la diferencia entre guerras ofensivas y defensivas cobre cuerpo y con ella la idea que la guerra únicamente podría albergar una justificación en el caso de oponerse a una agresión o bien de impedirla. A partir de entonces y debido a la aparición del concepto de “guerra total”, vinculado con la nueva capacidad científica y armamentística, que dificultaba hasta el extremo la tradicional división entre el elemento civil y

432 Sánchez Ferlosio, R.; *God&Gun*. Apuntes de polemología. Ediciones Destino, Barcelona, 2010, pp. 53–54.

433 Ibid.

434 Citado por Sánchez Ferlosio, R.; Ibid, p. 250.

435 Benjamin, W.; *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones*, IV. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 24.

militar, se introducía en el discurso el concepto de libertad, tan alejado históricamente hablando de las razones de la guerra. Resulta completamente incomprensible que fuera así la manera en que la libertad, esa facultad humana que fundamentalmente se manifiesta en la acción, se convirtiera en elemento justificador de la guerra, precisamente en el momento en que habíamos logrado el tremendo hallazgo que suponía que cada guerra podía, si se nos iba la mano, ser la última. Esa libertad para desintegrarnos mutuamente o, por contra, mantenernos con vida, amenazados, es una libertad maldita.

“Es importante recordar que la idea de libertad se introdujo en el debate acerca de la guerra sólo cuando se hizo evidente que habíamos logrado tal desarrollo técnico que excluía el uso racional de los medios de destrucción. En otras palabras, la libertad ha aparecido como un deus ex machina, a fin de justificar lo que ya no es justificable mediante argumentos racionales”⁴³⁶.

Por otro lado, Arendt señala que la relación entre guerra y revolución tampoco es nueva, sino que se relaciona con la propia revolución desde sus orígenes. *“Por supuesto, la interdependencia de guerras y revoluciones no es en sí un fenómeno nuevo, es tan antiguo como las mismas revoluciones, ya fuesen precedidas o acompañadas de una guerra de liberación, como en el caso de la Revolución americana, ya condujesen a guerras ofensivas y de agresión, como en el caso de la Revolución francesa”⁴³⁷.* Lo que Arendt plantea como algo realmente novedoso es que se conciba la guerra y la violencia propia del estallido como una violencia primera, que necesariamente desencadenará una violencia liberada por la propia revolución, como connatural a ella misma. Como si la violencia fuera la que permitiera no solo el nacimiento, sino también el mantenimiento de la revolución, como una contingencia necesaria del propio proceso revolucionario.

“Veinte años después es casi un lugar común pensar que el fin de la guerra es la revolución y que la única causa que quizá podría justificarla es la causa revolucionaria de la libertad”⁴³⁸.

Esa causa revolucionaria de la libertad, que justifica la guerra, vincula la revolución al fenómeno supuestamente contrario o contrapuesto, concepto nacido de la boca del Marqués de Condorcet, la contrarrevolución. Fenómeno que la autora no entiende como relevante para una comprensión de la revolución, más allá de su carácter dialéctico. De hecho, esta vinculación

436 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 15.

437 Ibid., p. 19.

438 Ibid., p. 20.

dialéctica de opuestos necesarios es la que posibilita que el fenómeno de la violencia se traslade permanentemente de un lado a otro del discurso, con tremenda facilidad, volviendo una y otra vez hacia su movimiento opuesto, extendiéndose así y cobrando realismo en las diferentes corrientes ideológicas enfrentadas en cada momento histórico, dando completo sentido a la idea de venganza política. Es solamente bajo esta perspectiva como podemos interpretar el “conflicto de baja intensidad” entre el comunismo y el capitalismo, que convenimos en denominar Guerra Fría, que trasladaba a otras latitudes los muertos, al calor de cualquier otro campo de batalla.

Pese a esta vinculación entre los dos fenómenos entendemos que la revolución, como acontecimiento eminentemente político, no puede estar completamente impregnada por la violencia, lo que haría incomprensible el propio fenómeno para las ciencias humanas y políticas, donde la palabra es la principal materia prima, y esta no ejerce papel alguno cuando las relaciones humanas están completamente regidas por la violencia. Lo que vendría a decirnos que únicamente hay posibilidad de comprender la política y la revolución más allá. La violencia como límite sigue siendo en cierta medida política, pero lo rebasa completamente y se pierde cuando la primera se convierte en escatológica y, como resultado, la segunda en biopolítica.

“Lo importante aquí es que la violencia en sí misma no tiene la capacidad de la palabra y no simplemente que la palabra se encuentra inerme frente a la violencia. Debido a esta incapacidad para la palabra, la teoría política tiene muy poco que decir acerca del fenómeno de la violencia y debemos dejar su análisis a los técnicos. En efecto, el pensamiento político sólo puede observar las expresiones articuladas de los fenómenos políticos y está limitado al dominio de lo que ocurre en los asuntos humanos...Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución sólo pueden ocuparse, por consiguiente, de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política; si en vez de eso, llega a formular una glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política, sino antipolítica...En la medida en que la violencia desempeña un papel importante en las guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto, pese a la enorme importancia que han tenido en la historia”⁴³⁹.

Este hecho, sin embargo, tuvo importantes consecuencias para la revolución, pues hará que ya en el s. XVII se presuponga un estado prepolítico que denominaron estado de la naturaleza, que

439 Ibid., p. 22.

será definido por John Locke de la siguiente manera:

*“Para comprender bien en qué consiste el poder político y para remontarnos a su verdadera fuente, será forzoso que consideremos cuál es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona”*⁴⁴⁰.

Como vemos en esta definición, el estado de la naturaleza supone la existencia de algo que estaba antes del origen y que, como tal, es fuente de todo. Pero ya no es aquella naturaleza humana rebelde, solidaria, de la que hablaba Camus, sino una libertad natural en la que el hombre vive a expensas de los otros. La libertad en el espacio común para Locke, como para otros autores del periodo, como Hobbes, estará a partir de entonces vinculada a la idea del contrato⁴⁴¹ y este, a su vez, parte de la existencia del estado de la naturaleza. Hobbes plantea la existencia de tres motivos prioritarios que generan conflictos en ese estado de la naturaleza: la competencia, la falta de seguridad y el deseo de gloria. Serán precisamente esos motivos los que le llevarán a plantear, en el contexto de la guerra civil inglesa, que el hombre sin Estado, en pleno estado de la naturaleza, estará naturalmente en guerra de todos contra todos.

*“La convicción de que «en el origen fue el crimen» —de la cual es simple paráfrasis teóricamente purificada, la expresión «estado de la naturaleza»— ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de San Juan —«En el principio fue el Verbo»— ha tenido para los asuntos de la salvación”*⁴⁴².

Quizás nadie mejor que Marx comprendió que la necesidad no puede ser fuente simultánea de autoridad y poder o, dicho de otra manera, que el papel que la riqueza y el intercambio iban a tener en los tiempos modernos como fuente de poder se haría vinculando, o haciendo derivar una de otra, autoridad y violencia. Una vez que Marx identificó violencia y necesidad no hubo manera de no llegar a la conclusión de concebir la violencia en términos de necesidad y entender así que la opresión era el simple resultado de factores económicos, pese a que como bien señala Arendt su descubrimiento había corrido por la senda contraria, es decir, entendiendo la necesidad como lo

440 Locke, J.; Ensayos sobre el gobierno civil. Editorial Aguilar, Madrid, 1981, p. 12.

441 Algunos autores distinguen entre el carácter horizontal (Locke) y vertical (Hobbes) del contrato social.

442 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 23.

único que podía ser, una violencia económica propia de los hombres.

Tal vez, por todo lo expuesto anteriormente se explica cómo términos tan dispares como autoridad, tiranía o totalitarismo puedan emplearse como casi sinónimos, lo que según Arendt es solo una muestra más de la carencia de significación de un lenguaje que es cada vez más redefinible en términos particulares (cada uno tendrá el derecho a definir sus términos), por lo que únicamente tendrán sentido, únicamente se les podrá exigir sentido, dentro de su propia lógica formal, la del orden social y discursivo en que estén insertos. Esta reflexión sobre el lenguaje y la distinción es importante porque de sus derivas han dependido en buena medida las de la revolución y, por ende, de la política.

Dice Arendt que esta confusión y la pérdida de la relevancia en la distinción terminológica tendrá dos causas principales en relación a la autoridad. La primera, producida por la naciente pugnanza entre liberalismo y conservadurismo, por sus vínculos con sus temas predilectos: la libertad y la autoridad. La libertad, por parte de los liberales, será concebida en relación al progreso certero propio de la Edad Moderna, considerando que todo proceso contrario tiene un carácter reaccionario, pues se basa en el mantenimiento y el sostén de la autoridad tradicional. De esta manera, el liberal, centrando sus divagaciones sobre todo en la libertad dentro del progreso histórico, se olvidará de las diferencias que existen entre el régimen autoritario que, si bien restringe su libertad, permanece condicionado por esa restricción, pues si avanzara dejaría de existir como tal y pasaría a ser una tiranía o, como se ha dado en llamar modernamente, dictadura. La diferencia esencial es que mientras el tirano, el dictador, manda a su propia voluntad, en el gobierno autoritario siempre existe un techo en la ley, porque *“En un gobierno autoritario, la fuente de autoridad siempre es fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que trasciende el campo político, siempre derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder”*⁴⁴³.

Para Arendt estas confusiones son peligrosas y entiende que derivan de una antigua confusión entre autoridad y tiranía y poder legítimo y violencia. Así señalará: *“En la medida en que estos procesos están interrelacionados, hasta se podría decir que las muchas oscilaciones en la opinión pública, que durante más de ciento cincuenta años varió con regularidad de un extremo a otro, de una actitud liberal a una conservadora y después a otra más liberal aún, a veces con el intento de reafirmar la autoridad y en otros la libertad, sólo tuvieron como resultado, debilitar a ambas, confundir los problemas, borrar las líneas diferenciadoras entre autoridad y libertad y, por último, destruir el significado político de ambas”*⁴⁴⁴.

443 Arendt, H.; Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003, pp. 153–154.

444 Ibid., p. 159.

De esta forma, ambas filosofías políticas enmarcadas en el amplio espectro filosófico del s. XIX, que son la expresión concreta de un fenómeno tratado en la investigación, la constitución de la historia como proceso y como flujo a través de las crisis, muestra como la *“incapacidad para distinguir entre progreso y retroceso –teóricamente justificada por los conceptos de historia y proceso– da testimonio de una época en que ciertas nociones, muy nítidas para los siglos pasados, empezaron a perder su claridad y verosimilitud”*⁴⁴⁵.

El segundo elemento tenido en cuenta por Arendt en este proceso de pérdida de la capacidad de distinción, será la *“funcionalización casi universal de todos los conceptos e ideas”*⁴⁴⁶. Como la violencia tiene la misma función que la autoridad o es función de la autoridad, se deriva necesariamente que violencia es autoridad. En este ámbito las diferentes corrientes ideológicas pensaran de manera alterna que *“sólo si se vuelve a introducir la relación orden-obediencia se pueden solucionar los problemas de una sociedad de masas, y los que creen que una sociedad de masas se puede gobernar por sí misma, como cualquier otro cuerpo social”*⁴⁴⁷. Esto se deriva de esa confusión entre autoridad y violencia, que se ve claramente en los conservadores para quienes el ascenso de la violencia, a través de las dictaduras, es un sustituto de la autoridad.

La relación entre mando y obediencia también es el elemento necesario para la existencia del poder según Jouvenel, pero *“Si la esencia del poder es la eficacia del mando, entonces no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma, y sería difícil decir en «qué forma difiere la orden dada por un policía de la orden dada por un pistolero»”*⁴⁴⁸. Esta cita de Alexandre Passerin d'Entrèves pone en cuestión la relación entre violencia y poder, marcando entre ambas una distinción, algo que no ha sido muy común en la ciencia política, pero sin llegar al núcleo del asunto. Digamos que el cambio de enfoque es entender el poder como violencia mitigada, frente a los autores anteriores que conceptualizaron la violencia como la más flamante representación del poder.

*“¿Deben coincidir todos los autores, de la Derecha a la Izquierda, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tse-Tung en un punto tan básico de la filosofía política como es la naturaleza del poder?”*⁴⁴⁹.

Así, estas concepciones del poder y la violencia tienen que ver con la vieja noción de poder absoluto, vinculada a la de la Nación-Estado europea, cuyos portavoces más claros fueron Jean Bodin en Francia y Hobbes en Inglaterra. Esta concepción enlaza a su vez con los términos

445 Ibid., p. 160.

446 Ibid.

447 Ibid., p. 162.

448 Citado por Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 140

449 Arendt, H.; Ibid., pp. 140–141.

empleados en la Grecia clásica para definir los gobiernos basados en la dominación “*de uno o de unos pocos en la monarquía y en la oligarquía, de los mejores o de muchos en la aristocracia y en la democracia*”⁴⁵⁰.

Por último, la más formidable concepción del dominio es el estado burocrático, ese dominio de nadie del que hemos hablado. Para la alemana el gobierno burocrático entronca con la tiranía, que se caracteriza por no tener que dar cuenta de sus decisiones, e incluso de manera más radical. Pues en este caso, aunque quisiéramos, no podríamos preguntar a nadie por el motivo de las mismas, ya que nadie podría responder. A su vez, esta concepción se encuentra tremendamente influida por el imperativo legal proveniente de nuestra tradición hebreo-cristiana.

*“Este concepto no fue inventado por «políticos realistas» sino que es más bien el resultado de una generalización muy anterior y casi automática de los «Mandamientos» de Dios, según la cual «la simple relación del mando y de la obediencia» bastaba para identificar la esencia de la ley”*⁴⁵¹.

El poder nace así de una aparentemente innata voluntad de dominar (pareja a un instinto de sumisión), o de *El miedo a la libertad* como en el texto de Eric Fromm, cuyo empleo de la violencia como medio coercitivo tiene por objeto asegurar la obediencia. Esto ocurre de la manera más burda en el caso de los gobiernos basados principalmente en la violencia, como la tiranía. O, a veces, tan solo como último recurso en la línea del estado de excepción de Carl Schmitt, como manera de garantizar la soberanía para aquellas sociedades cuyo grado de domesticación social hace relativamente corriente la obediencia.

Diferentes científicos y filósofos confirmaban teóricamente la pesquisa sobre un instinto de dominación, así como una agresividad innata en el ser humano. Así Mill dirá: “*la primera lección de civilización [es] la de la obediencia*”, y por otro lado señala que de “*los dos estados de inclinaciones... una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra...la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo*”⁴⁵². Como decíamos, ese deseo de dominación, por contra a lo pensado por Mill, lo ve la autora alemana tan prominente como el deseo de sumisión en nuestra psicología, pero entiende que políticamente este último resulta más importante. Así el *adagio* “*Cuán apto es para mandar quien puede tan bien obedecer*”⁴⁵³, trasladado de generación en generación como otro prejuicio político, podría portar la realidad de una relación directa entre voluntad de poder y de sumisión. Lo cual no quiere decir que siempre haya connivencia. Y si lo analizamos en sentido contrario podría

450 Ibid., p. 141.

451 Ibid., pp. 141–142.

452 Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 142.

453 Ibid.

transmitirnos la idea recíproca de que la aversión a dominar está estrechamente relacionada con la aversión a ser dominado, en oposición a las ideas de Mill.

*“Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la Ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía o cuando los romanos hablaban de la civitas como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia”*⁴⁵⁴.

Por este motivo los revolucionarios del s. XVIII volvieron la vista atrás y revisaron en los archivos históricos de la antigüedad para intentar constituir una forma de gobierno, una república, en la que el control de la ley, basado en el poder del pueblo, sirviera para poner fin al dominio entre los seres humanos. Pero este apoyo obviamente no es indiscutible y, por tanto, genera un tipo de obediencia menos absoluta que la de la pura violencia.

*“Es el apoyo del pueblo el que presta poder a las instituciones de un país y este apoyo no es nada más que la prolongación del asentimiento que, para empezar, determinó la existencia de las leyes”*⁴⁵⁵.

Esta idea de que las instituciones de un país son materializaciones del poder que automáticamente decaen cuando el poder del apoyo popular cesa, es justo aquello a lo que se refería Madison cuando hablaba del asiento del gobierno en la opinión. Esto ocurre también en otras formas de gobierno, no solamente en la democracia. La fuerza de la opinión dependerá del número de los que la sostienen bajo esa asociación, siendo por ello necesariamente la tiranía la más violenta y menos poderosa de las formas de gobierno, como señalara Montesquieu.

*“Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos”*⁴⁵⁶.

Porque en política las razones por las que se otorga el consentimiento, del que resulta la aceptación de las leyes, son diversas, pero en cualquier caso no deberían tener que ver

454 Arendt, H.; Ibid., p. 143.

455 Ibid.

456 Ibid., p. 144.

necesariamente con la violencia ni con la relación mando-obediencia. El consentimiento del que surge el poder de actuar en conjunto, por contra a la obediencia debida a la violencia, no se basa en el temor. Esta distinción se basa en que el poder proviene precisamente del consentimiento, siendo por lo tanto su relación con la violencia, en todo caso, hacia afuera, pudiendo incluso aplicar medios violentos, pero como decisión concertada de poder. Pero la violencia no se aplica hacia adentro mientras haya poder.

Así el poder, dependiente del consentimiento, tendrá relación con el número de personas que consienten y, en su forma extrema, se manifiesta en el *“Todos contra uno”*⁴⁵⁷. La violencia, que siempre tendrá un carácter instrumental como medio para la consecución de fines, se manifestará en su modo más radical a través del *“Uno contra todos”*⁴⁵⁸. Este sometimiento extremo a través de la violencia en ningún caso podrá, desde la perspectiva de la autora, generar poder.

Porque el poder pertenece a la esfera común, en vinculación a las facultades humanas analizadas por Arendt, requiriendo para ello de un espacio para la discusión y la acción concertada donde puedan mostrarse, donde los actores y actrices humanos puedan manifestarse de manera espontánea, en lo que de espontánea tiene la mediación a través del lenguaje, y libremente. El poder en Arendt nunca es finalista, es decir medio para, sino que tiene entidad en sí mismo, ese compartir las palabras y las acciones no existe exclusivamente en relación a fines. Por tanto, toda su legitimidad vendrá de ese acuerdo realizado en el pasado, de lo que llamó “promesas mutuas”. Frente a la acción, labor y trabajo son medios para algo externo, el mantenimiento de la vida por un lado y la creación de un mundo de objetos duraderos por otro y, por tanto, ambos están sujetos a la necesidad y a la técnica. Por contra a esta falta de finalidad con la que Arendt trata de comprender el poder, la violencia la entiende como instrumental, es medio para un fin y, al igual que labor y trabajo, tiene que ver con sus instrumentos. Un fin le ofrece la guía al tiempo que la justificación, elemento siempre requerido para el empleo de la violencia. Ello es lo que hace que en muchas ocasiones califique la violencia como prepolítica, al igual que la economía, sujetas ambas al reino de la necesidad y la desigualdad y ajenas al universo de la libertad y de la política.

Además frente a las acciones concertadas, necesariamente conscientes, de las que emana el verdadero poder, la violencia se aplica casi siempre en el marco de obediencia a una necesidad objetivada, que de alguna manera nos lleva como elemento inexcusable a aplicarla como medio. Es decir que, de alguna manera, la persona que aplica la violencia es movida por una competencia externa o interna sobre la que no tiene control. Esto nos hace suponer que se encuentra realmente lejos de la autonomía y sujeta a una cierta forma de necesidad, la de la obediencia inconsciente o la

457 Ibid.

458 Ibid.

del proceso histórico que la impulsa. De esta manera el círculo vicioso de la necesidad y la violencia se cierra. La violencia es necesaria porque funda la necesidad y toda necesidad surge violentamente. Esto erosiona esa lógica de medios-fines en que se veía inserta la violencia, otorgándole el carácter de medio predilecto y, al tiempo, de fin en sí.

De esta manera, aunque haya sido concebida desde su carácter irracional o, más bien, en el choque entre instintos y racionalidad científica, la violencia, incluso más allá de la lógica instrumental en que suele verse ubicada y que en muchas ocasiones le sirve de justificación, no puede ser comprendida como resultado de una cuestión meramente instintiva.

*“Es un lugar común el señalar que la violencia brota a menudo de la rabia y la rabia puede ser, desde luego irracional y patológica, pero de la misma manera que puede serlo cualquier otro afecto humano...La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, por lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican”*⁴⁵⁹.

Como señala Arendt en *La vida del espíritu*, citando a Duns Scoto, a aquella persona que defendiera el determinismo y se le aplicara una tortura incesante, gritaría que debe ser posible un mundo alternativo a la tortura, que ese determinismo no puede resultar necesario.

Así, las justificaciones que la persona que emplea la violencia da al resto de las personas y, en última instancia, a sí mismo, pueden responder en mayor o menor medida a fines justos o injustos, pero en cualquier caso a una convicción de la razón en la lucha. De manera que la violencia tiene lugar en muchos casos apelando a una justicia más elevada que la existente y que podría llegar a fundar una nueva legislación. Así concluye el argumento benjaminiano, pues no hay violencia sin ley pero tampoco ley sin violencia. Una violencia que ya será siempre mítica y, en ese caso, irreductible a nuestra esencia.

“Una visión que se reduzca a considerar lo más inmediato, a lo sumo intuirá el ir y venir dialéctico de la violencia en forma de violencia fundadora de derecho o conservadora de derecho. Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles...Esta

459 Ibid., p. 163.

situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas, llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas”⁴⁶⁰.

De hecho, esa identificación entre poder y violencia hace analizar a Arendt los movimientos sociales de desobediencia civil americanos como relacionados, pero en esencia no completamente revolucionarios, al no cuestionar en su totalidad el marco jurídico-político existente, algo que parece solo es posible a través de la violencia. Este elemento, que Arendt cuestiona, la ata al tiempo al peso de la propia tradición de pensamiento político que crítica.

Es curioso el salto que se produce en Arendt entre el *impasse* acontecido entre que escribió *Sobre la Revolución* y el momento en que escribió el pequeño ensayo *Desobediencia civil*, inserto en su texto *Crisis de la República*. Así, en el primer texto, escrito en el año 1963, Arendt nos transmite la idea de que las revoluciones fracasaron fundamentalmente porque terminaron, en todo caso, por eliminar los escasos espacios de verdadera participación en los que las personas pudieron disfrutar del ejercicio de la política. Tal fue la suerte del sistema de consejos que apareció, a partir de la Revolución francesa, en diversas fechas y lugares: 1871 en Francia, 1905 y 1917 en Rusia, 1918-19 en Alemania o 1956 en Hungría. Esta aparición se produjo de manera espontánea y su objetivo fue constituirse como órgano de acción del pueblo, lo que les hizo entrar en conflicto con los revolucionarios profesionales, una vez que estos se habían alzado al poder y de los que Arendt dirá: “Lo verdaderamente notable de los consejos no fue sólo que borrarán las líneas divisorias entre los partidos...sino que, en su seno, la existencia de los partidos perdiese toda su significación”⁴⁶¹.

La alternativa que subsume todos estos procesos se debe al pasivo sometimiento a las instituciones y a los gobernantes que en ellas se asientan, reproduciendo no el brillo propio de la *polis*, sino algo más cercano al laberinto burocrático de algunos de los mejores relatos de Kafka⁴⁶². De manera que para la mayor parte de las generaciones pasadas estos ámbitos de actuación cívicos estuvieron completamente cercenados. Huelga decir que esta es la realidad que ha dominado históricamente, que tanto las generaciones pasadas como las presentes hemos estado excluidas, generalmente, del ámbito público. En el año 1970, siete años más tarde, Arendt escribe su ensayo *Desobediencia Civil*, en un contexto bastante diferente, tras el Mayo del 68 y las movilizaciones antiguerra como consecuencia de la intervención norteamericana en Vietnam, donde su perspectiva revolucionaria cambia. La polaridad ciudadano-*idiotes* se había, digamos, adaptado a los tiempos.

460 Benjamin, W.; Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones, IV. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 44.

461 Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 364.

462 La descripción de ese orden procesual que parte de una x, un significante vacío.

Así el rol del Estado es entendido de manera mucho más amplia, de forma que ya no plantea ese necesario espacio asambleario, el único donde se había dado una genuina participación ciudadana y política. Es decir que la totalidad del espacio público (*öffentlichkeit* en terminología de Habermas) se amplía y entiende que la desobediencia civil también es una forma de participación política que intenta hacer valer los derechos de las minorías y es compatible con el Estado de derecho, pues en muchos casos se relaciona con el concepto de no violencia y, por tanto, resulta menos disruptiva con el orden legal imperante.

En cualquier caso, ¿por qué esa indisoluble relación entre poder y violencia?, ¿por qué incluso los movimientos que se declaran contrarios a la violencia, a través de la nomenclatura negativa de no-violencia, es precisamente para oponerla a la que entienden como violencia sistémica, casi necesaria o inherente al Estado? Me parece que como lo pensaba Arendt lo contrario a la violencia no es la no-violencia, sino precisamente el poder. ¿Es necesario partir de la violencia para cuestionarla?, ¿es vital asumir su prosaica necesidad para después tratar de combatirla?

“Somos enemigos de todas las guerras, pero sobre todo de las guerras dinásticas... Con profunda pena y gran dolor, nos vemos obligados a soportar una guerra defensiva como un mal inevitable; pero, al mismo tiempo, apelamos a toda la clase obrera alemana para que haga imposible la repetición de una desgracia social tan inmensa, reivindicando para los pueblos mismos la potestad de decidir sobre la paz y la guerra y haciéndoles dueños de sus propios destinos”⁴⁶³.

463 Marx, K., Engels, F.; Obras escogidas. Editorial Progreso, Moscú, 1971, p. 469.

6. Pensamiento y acción frente a la crisis económica (y de la política): revolución y libertad.

6.1. La protesta ciudadana como el salto desde la crisis económica al ocaso de la representación: introducción al movimiento 15-M.

“No es deseable cultivar por la ley un respeto semejante al que se le brinda a lo justo. La única obligación que tengo el derecho de asumir es hacer en cualquier momento lo que considero justo”.

Henry David Thoreau

"Cuando la rabia del pueblo no se convierte en una acción política, tienes un grave problema: la violencia ciega".

Manolis Glezos

“Si los de abajo se mueven los de arriba se caen”.

Mensaje durante las movilizaciones del 15-M

Como hemos venido comentando a lo largo de nuestro recorrido, la crisis de la representación política se ha ubicado en el centro de las discusiones del momento⁴⁶⁴, lo que ha llevado a reflexionar sobre el propio sentido de la democracia, sobre sus cimientos, sobre sus lógicas y parte de sus problemáticas. También hemos tratado de explicar que, de alguna manera, existe un vínculo no siempre bien entendido de todo este desarrollo con la crisis económica que afecta al país desde el año 2008, convirtiéndose en el necesario estímulo de esa “regeneración política”, vinculada a la propuesta de cambios de calado en el sistema democrático liberal imperante y corrupto, aún monárquico no lo olvidemos. Pero ¿es necesario tocar fondo para cuestionarnos la representación?, ¿es la política más necesaria que nunca en tiempos de crisis económica? ¿No supone un reconocimiento implícito de que la economía seguirá mandando y la crisis determinando los ciclos?

El ensamblaje de toda la crítica realizada al sistema representativo se ha articulado especialmente a partir del 15 de mayo de 2011, cuando las plazas españolas abarrotadas de personas gritaban al unísono el ya popular “No nos representan” y “Lo llaman democracia y no lo es”,

⁴⁶⁴ Como venimos planteando a lo largo del trabajo la cuestión de la mediación (representación) está siempre presente y es contingente, no se puede clausurar.

enlazando este discurso de deslegitimación política con la denuncia al *link* entre la política y el entramado económico-financiero, concentrado en el enunciado que fue lema de cabecera de esa ya histórica manifestación: “¡Democracia real ya! No somos mercancías en manos de políticos y banqueros”.

Pero ¿fue entendida en esencia la acampada de Sol y en el resto del Estado español como recuperación del espacio público y de la importancia de recuperar nuestra condición política y, por tanto, la acción y el discurso en común? La pregunta, en realidad, es: ¿Entendemos aquellos hechos como contingencia o como necesidad?, ¿es la política instrumental y el cambio político una necesidad vinculante a la historia como proceso comprensible y, por tanto, en cierta medida previsible?

Menos de dos meses después de la manifestación, en una entrevista realizada a García Calvo, el filósofo dirá unas palabras que a la postre resultarían muy alejadas de los acontecimientos que iban a suceder: “*El movimiento 15-M debe perder el miedo para acabar con la democracia*”⁴⁶⁵. Parece que el zamorano entendía que el verdadero problema de la representación estaba en la lógica democrática misma, en esa sempiterna manera de entender la política bajo el procedimiento representativo y este, a su vez, bajo la dialéctica furiosa entre representantes y representados.

Para recordar el desarrollo de los hechos, una manifestación había sido convocada para ese día 15 de mayo por parte de las plataformas Democracia Real Ya y Juventud Sin Futuro, cuyo objetivo fundamental era alertar sobre la gravedad de la crisis económica al tiempo que realizar una crítica al sistema electoral y democrático que había degenerado en un bipartidismo feroz, encabezado por PP y PSOE, que se unieron en aquel día cabalístico bajo el acrónimo PPSOE. Pese al golpe de efecto que produjo el surgimiento del 15-M a nivel social y mediático, ambos partidos, especialmente el PP, validarían su hegemonía política en las elecciones municipales y autonómicas realizadas una semana después, el 22 de mayo, si bien con un cierto impacto electoral por parte del recién nacido movimiento.

La citada convocatoria fue seguida por cientos de miles de personas en cincuenta ciudades de todo el Estado español, siendo de lejos la convocatoria que había aglutinado más voluntades y pasiones desde el inicio de la crisis⁴⁶⁶. Al término de esa manifestación en la capital, la policía carga

465 Sadia, J. M. (2011, 10 de julio). Entrevista a Agustín García Calvo. La Opinión de Zamora. Disponible en: <http://www.laopiniondezamora.es/zamora/2011/07/10/movimiento-15-m-debe-perder-miedo-acabar-democracia/530919.html>.

466 Puede resultar anecdótico, casual, causal, probabilístico o vinculado a la idea de fortuna política en Maquiavelo que esta manifestación superará en número, pero sobre todo en relevancia, a las realizadas por organizaciones políticas, sindicales o movimientos sociales de mucha mayor tradición y, a priori, capacidad de movilización, desde el inicio de la crisis en el año 2008.

contra unos manifestantes que realizaban una sentada en la Plaza de Callao, donde varias personas resultaron detenidas. Esa misma noche diferentes grupos deciden, de manera espontánea, iniciar una acampada en la Puerta del Sol de Madrid que, con interrupción de aquella noche del 17 de mayo en que la policía trató de desactivar la acampada y logró desalojar temporalmente la plaza, proseguiría durante el mes siguiente convirtiéndose en piedra de toque del movimiento social naciente y de una cierta manera de entender la política como recuperación del debate ciudadano en el espacio público, en la plaza.

Existe una total unanimidad en considerar este hecho, el inicio de esta acampada, como momento fundacional del que pronto se vendría a denominar movimiento de los indignados, 15-M, Toma la Plaza e incluso, pensando en la internacionalización del movimiento y los medios de comunicación internacionales, *Spanish Revolution*.

*“Durante ese fin de semana y los días sucesivos, la toma de la plaza se había extendido por todo el territorio del Estado español, con especial fuerza, en Barcelona, Valencia o Sevilla. En Sol, pero también en Plaça de Catalunya y en otras plazas importantes, la acampada se convertía en un espacio autogestionado y abierto a la convivencia, deliberación democrática y visibilización abrupta de la brecha entre los representantes y una parte sustancial de los representados”*⁴⁶⁷.

¿Por qué precisamente ese día 15 de mayo ocurrieron aquellos hechos? ¿Por qué una movilización que podría haber sido otra más en el ciclo de leves protestas contra la crisis sirvió como año I del citado movimiento? ¿Cuáles son los antecedentes, debería preguntarse un sociólogo?, ¿y cuáles los consecuentes? Necesidad siempre de encuadrarse y ubicarse en el plano discursivo temporal de la secuencia de hechos para poder entender.

Entre los antecedentes que se han entendido como causa convocante de esa expresión política, como primero y principal, como indicamos en la introducción del trabajo, se concibe la crisis económica que, desde ahí, se fue extendido al conjunto de la sociedad como crisis política, social, institucional y, por supuesto, territorial⁴⁶⁸.

Otros de los elementos con que se ha relacionado, indirectamente, tiene que ver con procesos críticos en diferentes latitudes que se convirtieron en espejo reflectante para una

467 Errejón, I. (2011). El 15-M como discurso contrahegemónico. Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales, Nº 2, pp. 120–145, p. 121.

468 Como sabemos, la crisis también ha servido para una rearticulación del discurso, así como del propio movimiento nacionalista, especialmente en Catalunya. También se manifiesta en la crisis de la unión del espacio territorial europeo, con la Europa de dos velocidades como se ha venido denominando, diferencia que se ha acentuado.

ciudadanía española que venía aceptando, de manera más o menos pasiva, los impactos de la crisis.

En primer lugar con la gestación, desde octubre de 2008, de una revolución ciudadana en Islandia, con el rechazo del pago de la deuda externa y la depuración de responsabilidades políticas y financieras a los cargos políticos y banqueros del país.

A finales de octubre de 2010 se publica el panfleto del escritor y diplomático Stéphane Hessel, *¡Indignaos!*, donde, frente a la indiferencia latente, realiza un manifiesto promoviendo la insurrección pacífica, la desobediencia civil vaya. El manifiesto, que convocaba a la juventud a liderar una nueva resistencia, resultó ser un fenómeno editorial con un gran éxito de ventas en todo el mundo.

“¿Cómo concluir esta llamada a la indignación?

Acordándonos una vez más de que, en ocasión de los 60 años del Consejo Nacional de la Resistencia, decíamos, el 8 de marzo de 2004, nosotros, los veteranos de los movimientos de resistencia y de las fuerzas combatientes de la Francia Libre (1940-1945), que ciertamente «el nazismo ha sido vencido, gracias al sacrificio de nuestros hermanos y hermanas de la Resistencia y de las Naciones Unidas contra la barbarie fascista. Pero esta amenaza no ha desaparecido totalmente y nuestra cólera respecto a la injusticia sigue intacta» .

No, esta amenaza no ha desaparecido del todo. De la misma manera, apelemos todavía a «una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que no proponen otro horizonte para nuestra juventud que el del consumo de masas, el desprecio hacia los más débiles y hacia la cultura, la amnesia generalizada y la competición a ultranza de todos contra todos»”⁴⁶⁹.

El mismo año 2011, en enero, se inician las manifestaciones en Sidi Bouzid (Túnez)⁴⁷⁰ que desembocarán en la capital del país, terminando por derrocar al gobierno. Con ello se dio inicio al ciclo de levantamientos e insurrecciones políticas conocido como Primavera Árabe⁴⁷¹, que se extendió como la pólvora provocando levantamientos de diferente calado en casi todos los países del entorno⁴⁷². El referente simbólico que en el movimiento de los indignados tendrá la ocupación,

469 Hessel, S.; *¡Indignaos!* Ediciones Destino, Barcelona, 2011, p. 47.

470 Recordemos que el detonante de esa movilización fue la inmolación a lo bonzo del verdulero Mohamed Bouazizi por problemas económicos.

471 Varios analistas y expertos internacionales, entre ellos Noam Chomsky, consideran las protestas de octubre de 2010 en el Sáhara Occidental como punto de partida de la Primavera Árabe.

472 Valga al respecto señalar que cinco años después, pese a una leve apertura democrática en algunos de esos países, como es el caso de Túnez, la mayoría han sufrido una vuelta de tuerca autoritaria, muchos vinculados a intereses occidentales, otros están sumidos en plenos procesos de descomposición estatal o bien en sangrientas guerra civiles, al amparo de la intervención armada de la ONU como en el caso de Libia. Otra consecuencia es la crisis de los refugiados que, como la propia crisis económica, se convierte en crisis cuando afecta a Europa, como ya hemos comentado.

en enero de 2011, de la plaza cairota de Tahrir (Liberación), muestra de alguna manera la influencia que pudo tener esta ola de movilizaciones en el Magreb y el Medio Oriente en la conciencia indignada, pese a las diferencias de calado entre ambas movilizaciones y, sobre todo, entre ambos escenarios.

“En el caso de Túnez y del mundo árabe todos esperaban que sus ciudadanos invocasen la sharia –una variante religiosa de la Ley– frente a la arbitrariedad y la corrupción; en España todos los análisis apuntaban a una penetración rampante del discurso neofascista como respuesta a la inseguridad económica y social y al desprestigio de la política: la derecha conservadora parecía, a uno y otro lado del Mediterráneo, la única fuerza capaz de canalizar, deformándolo, el malestar general. Pero hete aquí que lo que los jóvenes piden por igual, aquí y allí, en Túnez y en Madrid, en El Cairo y en Barcelona, es “democracia”. ¡Democracia de verdad! Que la pidan los árabes parece razonable, pues vivían y viven todavía sometidos a dictaduras feroces. Pero que la pidan los españoles es más extraño. ¿Acaso España no es ya una democracia?
*No, no lo es.”*⁴⁷³.

Por otro lado, una conmoción de revueltas contra las consecuencias de la crisis se producen en el resto de países del Sur de Europa, en Portugal, puntualmente en Italia, pero especialmente en Grecia⁴⁷⁴, sorprendiendo también los disturbios en algunos países del norte como el Reino Unido, que a través de las noticias llegaban a los oídos y a los ojos de la cada vez menos sosegada población del Estado español.

En cuanto a los acontecimientos nacionales, digamos que fueron sucediéndose de manera secuenciada desde la huelga general propuesta por los sindicatos el 29 de septiembre de 2010 contra la reforma laboral, planteada por el gobierno socialista y aprobada en el Congreso de los Diputados a comienzos de ese mes, así como contra la reforma del sistema de pensiones que se venía anunciando por parte del ejecutivo.

En ese contexto, entre octubre de 2010 y febrero de 2011, en los meses previos a la aplicación de la Ley Sinde por parte del Congreso de los Diputados el día 15 de febrero, se crearon diferentes blogs, plataformas y movimientos internautas como Juventud en acción, Ponte en pie,

473 Alba Rico, S. La Qasba en Madrid, 2011, <http://www.rebelion.org> [Consulta: miércoles, 27 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=128812>.

474 Entre el año 2010 y 2012 se contabilizaron un total de diecisiete huelgas generales y varias de ellas acabaron rodeando el parlamento.

Estado del Malestar o el manifiesto *Mayo del 68 en España*, convocando a la ciudadanía a pequeñas acciones, convocatorias periódicas en lugares emblemáticos de las ciudades, entre ellos claro está, la Puerta del Sol de Madrid. En estos *blogs* ya se atisba parte de lo que será el futuro discurso del 15-M como movimiento apartidista pero que, en todo momento, trató de desvincularse de una visión apolítica y que plantea la idea recuperar la política (secuestrada) y cuestiona el sistema político bipartidista (oligopólico en términos económicos) y su vinculación con el entramado oligopólico empresarial resultado de la supuesta libertad competitiva, entendiendo que la democracia debe ser más abierta y participativa y la economía más justa, menos capitalista si se puede decir en estos términos.

La aprobación de la citada Ley Sinde, que se enmarcaba en la llamada Ley de Economía Sostenible, en su parte relativa a la regulación de páginas web y la protección en la red de la propiedad intelectual y, por lo tanto, evitando la libre distribución de obras culturales, provocó también una importante reacción a través del movimiento No les votes, que pedía que la ciudadanía no votara a ninguno de los partidos que la apoyaron, es decir, PP, PSOE y CIU.

Pocos días después de su aprobación, se crea en facebook la Plataforma de coordinación de grupos pro-movilización, conformada por diferentes colectivos, que pretendía la convocatoria de una manifestación masiva. En el mes de marzo este grupo de facebook se convierte en la plataforma Democracia Real Ya que abre un espacio web con un manifiesto y convoca una manifestación para el 15 de mayo de 2011.

A finales de ese mes se produce otro hito importante, la huelga general de estudiantes con un elevado nivel de convocatoria en todo el territorio del Estado español. La huelga tenía como lemas apuntalar el dramático problema del paro y la precariedad laboral, así como la defensa de la educación contra los recortes o la crítica al plan Bolonia y el sustancioso incremento de las tasas universitarias a él vinculado.

A principios del mes de abril la plataforma Juventud sin Futuro, que se había generado en ese mismo entorno universitario, organiza en Madrid una manifestación contra la crisis económica donde, de nuevo, la crítica se centra el binomio PP-PSOE, aquellos que se reparten de una forma ni tan sibilina el pastel del poder político.

A estos antecedentes cercanos podríamos sumarles otros acontecimientos, otros procesos políticos que también se han vinculado de manera relevante al 15-M. Por un lado la construcción de los movimientos sociales en el Estado español durante nuestro breve decurso democrático, especialmente en la década de los noventa y en los quince años que llevábamos en el s. XXI. Entre ellos destaca el movimiento insumiso y el movimiento anti-guerra, con particular extensión en el

caso de las manifestaciones contra la intervención de tropas españolas en la guerra del petróleo en Irak (que acabó provocando la caída del gobierno de Aznar), el proceso de recuperación de la Memoria Histórica, el movimiento V de Vivienda y por la vivienda digna, el FSM y su traslación al Estado español, así como otras movilizaciones como la Semana de Lucha Social, vinculada a un movimiento autónomo y libertario que, con una larga trayectoria en la acción directa y la okupación, reorientaba sus discursos políticos para vincularlos a otros movimientos sociales y digamos ampliar su capacidad de generar discursos y prácticas transformadoras. A su vez, estos movimientos se encuentran vinculados al relevante movimiento antiglobalización, de carácter anticapitalista, que impulsado desde diferentes frentes ha estado en acción desde su arranque en las manifestaciones contra la cumbre de la OMC, en la que se denominó la “batalla de Seattle”. Su impulso definitivo vendría, un par de años más tarde, con la convocatoria del FSM en Porto Alegre, citado al comienzo del texto. Unos años más tarde, ya en plena crisis, es importante destacar, por la relevancia que ha tenido en estos años, la creación de la PAH en Barcelona en febrero de 2009.

A su vez estos movimientos se vinculan con los movimientos de otras latitudes, no solo árabes, sino también latinoamericanos, en Cuba, Bolivia, Ecuador o Venezuela, cuyos gobiernos se convertían en referentes de los países latinoamericanos no alineados.

Por otro lado, tenemos la construcción de una identidad europea que desde el Tratado de Maastricht ha tendido hacia la construcción de la Europa del capital frente a la de los pueblos, como han señalado muchos de esos movimientos sociales. Este proceso está todavía en marcha y se vincula con las políticas de austeridad y regresión del cada vez más frágil Estado del Bienestar, como ya hemos señalado en varias ocasiones.

En cualquier caso, ninguno de estos fenómenos es constitutivo ni explica totalmente la razón, el porqué de que aquella movilización se convirtiera en el inicio de un ciclo de cambios políticos todavía por comprender y analizar. La manifestación concluiría con las ya famosas palabras del profesor de Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Madrid, Carlos Taibo, que como en el título de uno de sus textos sobre el movimiento, entiende que después del 15-M *Nada será como antes*:

“Quienes estamos aquí somos, a buen seguro, personas muy distintas. Llevamos en la cabeza proyectos e ideales diferentes. Han conseguido, sin embargo, que nos pongamos de acuerdo en un puñado de ideas básicas. Las intento resumir de manera muy rápida...Primera. Lo llaman democracia y no lo es...Segunda. Somos víctimas con frecuencia de grandes cifras que se nos imponen...Tercera. Si hay un

dios que adoran políticos, economistas y muchos sindicalistas, ese dios es el de la competitividad...Cuarta. No quiero dejar en el olvido los derechos de las generaciones venideras y, con ellos, los de las demás especies que nos acompañan en el planeta Tierra...Quinta. Entre las reivindicaciones que plantea la plataforma que promueve estas manifestaciones y concentraciones hay una que se refiere expresamente a la urgencia de reducir el gasto militar”⁴⁷⁵.

De hecho, Taibo dirá unos años más tarde en un artículo crítico sobre Podemos, que posteriormente citamos, que si el 15-M no hubiera existido habría que inventarlo.

La denuncia al sistema representativo tiene que ver, según muchos teóricos reputados, con una negación más general de la política o del sistema político-económico mejor dicho. Así, tanto para Touraine como para Bauman, la problemática se relaciona con la dominación económica sobre el resto de esferas vitales incluida, por supuesto, la política. Así, el 15-M representaría ese intento de recuperar el debate político que, bajo la cuestión económica, bajo el sistema económico capitalista, nosotras mismas habíamos terminado por deslegitimar habiendo reducido su relevancia a un espacio marginal en nuestras vidas.

“Con algunas excepciones, las de grupos singularmente puros, dogmáticos y sectarios, hubo una comprensión espontánea de lo que se revelaba de nuevo y saludable. En su caso se abrió camino un criterio muy pragmático que venía a concluir que, fuesen cuales fuesen las carencias del movimiento emergente, lo que había conseguido dibujaba una realidad claramente preferible a aquello de lo que disponíamos con anterioridad”⁴⁷⁶.

La situación era tan complicada, la sumisión tan extendida, que el mal menor se convertía en discurso plausible de una buena parte de los analistas e intelectuales que en las primeras fases del movimiento, pese al citado discurso del profesor Taibo, desempeñan un papel relativamente secundario.

Como hemos mostrado a lo largo del capítulo tres del presente trabajo, la crisis se orientaba hacia la reconstrucción de la historia, vinculada a la del establecimiento de sus imperativos económicos categóricos que, en buena medida, todos reconocemos como inexorables y, por tanto, como necesario punto de partida. Así lo evidencian las aparentemente optimistas palabras del secretario político de Podemos:

475 Taibo, C.; Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011, pp. 67–70.

476 Ibid., p. 55.

“En este contexto, la victoria de Syriza ha supuesto, entre otras cosas, el desplazamiento del horizonte de lo posible. Lo supuestamente inexorable ha dado lugar a la hora de la política: se vuelve a discutir en Europa, y de eso se nutre la democracia. ¿Quién nos diría, hace unos años, que la troika, ese horizonte insuperable de nuestro tiempo, pudiera modificarse aunque fuera parcialmente?”⁴⁷⁷.

Lo que pone en evidencia el diagnóstico de Errejón, sobre el resultado de las elecciones griegas, es que partimos de la supuesta inexorabilidad de lo económico aunque nos dispongamos, acto seguido, a intentar cuestionarla. En una línea similar, un autor como Habermas presupone que un tipo de racionalidad económica ha invadido de manera ilegítima todos los campos del pensar, lo cual incluye el pensar la política.

Con ello, ese proceso de dominación de la producción, de la economía, del explicado triunfo del *homo oeconomicus*, en su vertiente *animal laborans/homo ludens*, sobre el resto de esferas vitales, profundizaba en la llaga de esa crisis política. Así los procedimientos y métodos sobre quién decide y cómo se decide o lo que es lo mismo, dónde “se ubica” el poder, son cada vez más confusos y ubicuos aunque en apariencia se presenten y acontezcan como legitimados. En este contexto, no resulta complicado entender la tensión que progresivamente se ha generado en un concepto cada vez más vacío, el de representación política y, por supuesto, la profunda reflexión sobre la representación a través del lenguaje, que no imbuido por el metal, le debiera servir de base.

“Sería un error pensar que lo que está ocurriendo va a cambiar radicalmente, de la noche a la mañana, la comodidad de nuestras democracias. Pero el punto de inflexión ha tenido lugar. Nadie va a poder gobernar como si nada hubiera ocurrido. Hace dos años dijeron que iban a humanizar el capitalismo, y cuando la gente salió de la calle, a quien refundaron fue a la ciudadanía europea que sufrió en sus carnes los planes de ajuste del FMI”⁴⁷⁸.

El ya citado significativo vacío de Ernesto Laclau, base de un tipo de populismo político, hace aparición en escena bajo la idea de rellenar significantes y generar hegemonías políticas discursivas. Con esta clave analizó Errejón los discursos del movimiento 15-M en su artículo *El*

477 Errejón, I. (2015, 10 de marzo). Grecia en la encrucijada europea. El País N° 13.763. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2015/03/09/opinion/1425908266_464704.html.

478 Monedero J. C.; La Marsellesa en la Puerta del Sol. En Antentas, J. M., Domènech, A., Giménez, I., Mateo, J. P., Monedero, J. C., Taibo, C., Vivas, E.; La rebelión de los indignados. Movimiento 15 M: Democracia real, ¡ya! Editorial Popular, Madrid, 2011, p. 78.

15-M como discurso contrahegemónico, interpretando que el principal éxito del 15-M es que ha entendido que la base de la política se juega en la disputa por el sentido. Por ello, en tanto movimiento difuminado, evita caracterizarse dentro del tradicional eje político derecha-izquierda, desplazando esta división a otro eje, el que dibuja la relación entre los de arriba y los de abajo, permitiendo reordenar, en términos del autor, las “*posiciones y lealtades*”⁴⁷⁹, y así generando un discurso capaz de cuestionar y disputar la legitimidad establecida. Desde esa perspectiva constructivista, diferentes autores han entendido el 15-M como laboratorio discursivo de un lenguaje que deberá ser capaz de aunar voluntades, convirtiéndose en un referente aglutinador sobre la base de la división en dos de un espacio político que se convierte en contienda por el sentido, donde se podrá producir la denominada por Laclau como “*ruptura populista*”⁴⁸⁰, capaz de recuperar la hegemonía para la mayoría. Partir de la dicotomía social es el ingrediente necesario para que aquella pueda producirse.

En ese sentido una de las características más relevantes del movimiento fue la elaboración de eslóganes, con gran creatividad discursiva, que otros autores vinculan con la necesidad de articular un discurso diferenciado tanto en su contenido, pero sobre todo en su forma, del discurso gubernamental. Se interpreta, a su vez, que este marco discursivo supone también un nuevo marco cognitivo que permite una reinterpretación de nuestra historia reciente, en la que destaca la de una falsa transición a la democracia, el denominado “régimen del 78”, que en realidad lo que nos trajo de su mano fue el capitalismo más despiadado.

Laclau y Chantal Mouffe publican en 1985 el texto *Hegemonía y estrategia socialista*, donde recogían el testigo de Antonio Gramsci, pero deconstruyendo de manera radical el viejo concepto de clase social, tan importante todavía en el pensamiento del italiano y desarrollando, en ese sentido, su idea de la preeminencia discursiva como estrategia central para conquistar la hegemonía. Así explican la necesidad de esa nueva estrategia:

*“El pensamiento de izquierda se encuentra hoy en una encrucijada. Las «evidencias» del pasado —las formas clásicas de análisis y cálculo político, la determinación de la naturaleza de las fuerzas en conflicto, el sentido mismo de las propias luchas y objetivos— aparecen seriamente cuestionados por una avalancha de transformaciones históricas que ha hecho estallar el terreno en el que aquéllas se habían constituido”*⁴⁸¹.

479 Errejón, I. (2011). El 15-M como discurso contrahegemónico. Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales, N° 2, pp. 120–145, p. 122.

480 Ibid., p. 123.

481 Laclau, E., Mouffe, C.; *Hegemonía y estrategia socialista*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 8.

Según los autores, estamos asistiendo a un momento en que cierta izquierda, todavía sujeta al marco de la tradición, está en el acto final de la disolución de ese imaginario jacobino. De esta manera, cuando Marx puso patas arriba la dialéctica de Hegel, establecía la pauta clave del materialismo histórico, es decir, que la conciencia social se ve determinada por las condiciones sociales de existencia, que digamos enmarcan la manera de pensar. Pero la clave para Laclau, que trataba de resolver el dualismo de Marx al respecto (la contradicción en el seno del antagonismo y el antagonismo dentro de una contradicción), es cómo se relacionan estas condiciones con las posibilidades reales de lograr un cambio efectivo. Cómo emplear el significante vacío para articular de manera hegemónica el antagonismo político, de manera que sirva para aglutinar una ristra de demandas sociales de manera crítica. Así, el concepto de clase social, la historia del desarrollo capitalista o la concepción del comunismo como sociedad transparente, donde se resolvería el antagonismo, debían dejarse atrás, pues estaban completamente alejados del imaginario real, que es precisamente lo que se necesitaba para construir esa hegemonía.

El significante vacío de Laclau se postulaba con éxito en una sociedad donde el sentido ya se había ido, donde mucho antes de que lo conceptualizara como clave de un éxito populista y popular, los significantes necesitaban relleno, estaban huecos.

En este enfoque al 15-M se le otorga un carácter instrumental, propio de cualquier teoría constructivista. En él los sujetos se definen en sus posiciones relativas que, por supuesto, no anteceden a esa disputa por el sentido, sino que se constituyen en el medio de la reyerta.

“La creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia...Cada identidad es relacional y la afirmación de una diferencia es una precondition para el establecimiento de cualquier identidad”⁴⁸².

El relato de la plusvalía, como base de la teoría del valor en Marx, únicamente puede entenderse desde la perspectiva de la lucha de clases, pero en nuestros tiempos, sin una clase obrera representada discursivamente, es decir, sin una conciencia de clase que haga destapar la contradicción. Estos antagonismos solo aparecen cuando se genera una hegemonía notoria. Pero ¿acaso no estarían estas hegemonías dentro de las mismas lógicas carentes de contenido que intentan contestar?

“Los discursos generan procesos de identificación proponiendo elementos en común entre diferentes grupos sociales y postulando un “afuera constitutivo” que

482 Errejón, I. (2011). El 15-M como discurso contrahegemónico. Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales, N° 2, pp. 120–145, p. 124.

cohesiona, por oposición, la unidad del conglomerado...Existe un apoyo creciente entre los científicos políticos en torno a una visión “constructivista” de las identidades, que las entiende antes como el resultado de procesos de filtrado, selección y postulación de “marcadores de identidad” que como “expresión” de una unidad fraguada previamente”⁴⁸³.

Como sabemos el posestructuralismo intentó cambiar la lógica ontológica, base de la metafísica occidental, así como de la epistemología y la teoría política moderna, basada en el sujeto, por el concepto de discurso como construcción de identidad.

Esta unidad de fuerza en la constitución del sujeto del enunciado es el proceso que determina, en esta manera de pensar, la elaboración de la subjetividad. Arendt, sin embargo, lo entiende como momento puramente negativo de lo político, donde las condiciones exteriores hacen que un ser humano, de manera no totalmente voluntaria (aunque existe un consentimiento), entre en un proceso en el que, aunque puede llegar a ser distinto de lo que es, se puede reconocer el movimiento que tiene que ver con la singularidad de quién es. *“En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es alguien...comenzamos a describir un tipo o carácter en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa*”⁴⁸⁴.

Por otro lado Laclau, en su texto *La razón populista*, explica el riesgo inherente a cualquier fenómeno populista, el otro lado del significante vacío: el significante flotante. Este, operando de manera similar al primero, se establece por contra en los márgenes difusos entre el sistema institucional y las críticas al mismo, encargándose al tiempo de intentar romper esa cadena de significación hegemónica que se había producido. En el caso concreto del Estado español si Podemos ha querido representar el significante vacío, la figura del significante flotante la ha ocupado Ciudadanos, desde su perspectiva de revolución no rupturista, la de las clases medias, el cambio tranquilo, pero al tiempo desvinculándose de la vieja política, del eje derecha-izquierda, de la corrupción, del bipartidismo, del régimen del 78, de una política más allá del consenso, etc. Argumentos, estos últimos, también empleados por Podemos.

Esta figura de la subjetivación política pareciera producir sujetos no políticos, a los que entiende como fuerzas, como potencias. Así, la subjetivación política principalmente produce fuerzas y juegos o composiciones de fuerzas en oposición entre sí. La política es, entonces sí, un juego de tronos.

483 Ibid.

484 Arendt, H.; *La Condición Humana*. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008, p. 205

Esa subjetivación, que cobra sentido absoluto tras la Revolución francesa sustituyendo el viejo orden feudal por el burgués democrático, convirtió el eje derecha-izquierda en verdadero caballo de Troya de la lucha política. Pero bajo ese orden burgués democrático y liberal, todos los proyectos políticos, incluidos el marxismo e incluso el fascismo, se transformaron en programas de racionalización y modernización de la producción, al tiempo que ese mismo proceso tendía a la despolitización de las relaciones personales y la reducción de la política a su contenido económico. Para salir del eje tenemos que cuestionar precisamente que el eje económico sea el de la variable principal, siquiera que la realidad política tenga nada que ver con los ejes.

En cualquier caso, como la dominación económica no puede legitimarse a sí misma exclusivamente a base de metal (aun entendiendo este desde la lógica simbólica del fetichismo), necesitaba apropiarse del poder político, discursivo, cultural, a través de la necesaria configuración de las relaciones políticas como relaciones económicas, como fetiche. ¿Qué puede ser, sino, el significante vacío?

Retomamos ahora el texto *Crisis de la República* y en particular uno de sus ensayos, que presentamos al final del capítulo anterior, *Desobediencia civil*, por lo que pudiera servirnos para entender el movimiento 15-M dentro de esa interpretación. En él, si recordamos, Arendt la vincula a la participación cívica, como la canalización no violenta de un evidente resquemor social. Para Arendt estos movimientos de desobediencia se encuentran relacionados con las asociaciones voluntarias creadas durante la época de la Revolución norteamericana, que entiende como elemento crucial para la discusión y mantenimiento de las libertades, siguiendo el hilo marcado por Tocqueville en *La democracia en América*.

Así, la conjunción de una serie de elementos netamente norteamericanos como fueron el escándalo Watergate, las manifestaciones contra la guerra de Vietnam, los papeles secretos del Pentágono, de los que da cuenta en el texto previo acerca de la mentira, también tratado, dan lugar a movilizaciones universitarias que emplean la desobediencia civil. Arendt cuestiona de manera clara la criminalización que desde las autoridades se realizó de estas movilizaciones, pues suponía negar una de las libertades básicas de la Primera Enmienda constitucional de los EEUU, que refiere a la posibilidad de solicitar y cuestionar el papel de las administraciones públicas cuando, además, este resulta claramente nocivo.

Arendt ubica la desobediencia civil como análisis alternativo y, al tiempo, complementario de su análisis sobre la revolución que, como señalamos en el capítulo anterior, había realizado algunos años antes. Arendt plantea en el texto cómo durante el s. XX autores marxistas como Sorel, Fanon o Sartre, trataron de exaltar el fenómeno revolucionario en los países occidentales a través

del que veían su único medio, la conveniente exaltación de la violencia como motor del movimiento revolucionario, en unos términos que, como indica Arendt, jamás habría empleado el propio Marx y en general una izquierda que no glorificó la violencia *per se*, sino principalmente en la medida que entendían su papel para alcanzar la justicia.

*“Reconozco que la violencia, cualquiera que sea su forma de manifestarse es un fracaso. Pero es un fracaso inevitable porque estamos en un universo de violencia y, si es verdad que, cuando se recurre a la violencia contra la violencia, se corre el peligro de perpetuarla, también lo es que se trata del único medio para hacerla cesar...Hay que optar entre violencia y violencia”*⁴⁸⁵.

Frente a esa teorización marxista que ha derivado en el cuerpo a cuerpo, en la violencia como primera y como última ratio, la desobediencia civil es el resultado de un proceso de erosión de la legitimidad de las denominadas instituciones democráticas por otra vía. Como decíamos, Arendt trata de cuestionar en su texto este intento de fundamentación normativa contra las movilizaciones, porque resultan contrarias a las libertades más básicas, entre ellas la de cuestionar al gobierno en el poder.

*“Cualesquiera que sen las causas de este periodo de desorden –y son, desde luego, positivas y políticas– la actual confusión, la polarización y la creciente aspereza de nuestras discusiones son también provocadas por un fallo teórico en la aceptación y en la comprensión del verdadero carácter del fenómeno. Siempre que los letrados tratan de justificar al desobediente civil con fundamento moral y legal, montan su caso sobre la base, bien del objetor de conciencia, bien del hombre que prueba la constitucionalidad de una ley. Lo malo es que la situación del desobediente civil no guarda analogía con ninguno de esos dos casos, por la sencilla razón de que él nunca existe como simple individuo...La desobediencia civil significativa será por eso la practicada por una comunidad de intereses”*⁴⁸⁶.

Uno de los primeros argumentos que nos atañen de este ensayo es la forma en que Arendt aborda la crítica social realizada a la desobediencia civil, que condenaba sus acciones a un nivel legal y moral, vinculados de manera inextricable, pero que Arendt no entiende como tal. Los desobedientes civiles en realidad están cuestionando el plano de la razón jurídico-legislativa de la

485 Sartre, J. P.; ¿Qué es la literatura? Editorial Losada, Buenos Aires, 1950, p. 245.

486 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1988, p. 63.

norma. Por ello, su debate, aparentemente sobre los fines, se acaba convirtiendo en una discusión sobre los medios, en la órbita del derecho positivo, como ya apuntaba Benjamin en su texto sobre la violencia. Pero la pensadora de Hannover distingue claramente la violencia que pudo y puede ser empleada por estos grupos de otros tipos de violencia individual, porque la violencia es un medio para otra cosa y, fundamentalmente, porque se hace pública, debe ser vista a los ojos de todos. La diferencia es tan clara que apenas merece discusión según Arendt. También realiza una diferencia entre objetor de conciencia y desobediente civil. Así podríamos entender a Sócrates o a Thoreau más bien como objetores individuales que como a desobedientes civiles, ya que su cuestionamiento de las normas sociales imperantes se hace desde un ámbito individual y no colectivo y, de hecho, se hace apelando a su propia conciencia, que Arendt entiende fuera de lo estrictamente político, pues remite a lo que de insondable tiene el corazón humano. Asimismo, la propia Constitución norteamericana, que denominó *Constitutio Libertatis*, no consiguió evitar que este se colara en su elaboración: “de esta manera se suponía que bajo el dominio de la ley los hombres no están sujetos a una voluntad extraña sino que solamente obedecen a sí mismos –con el resultado, naturalmente, de que cada persona sea al mismo tiempo su propio dueño y su propio esclavo y de que lo que se concebía como conflicto tradicional entre el ciudadano, preocupado por el bien común y el yo mismo, buscador de su propia felicidad, se ha interiorizado. Esta es la esencia de la solución rousseauniano–kantiana al problema de la obligación y su defecto, desde mi punto de vista, es que traslada el conflicto a la conciencia –a la relación entre el yo y el mí mismo–”⁴⁸⁷.

Por otro lado, Arendt explica cómo los legisladores norteamericanos intentaban, haciendo malabares legales, compatibilizar el cumplimiento de la legalidad con la desobediencia civil, pero dejando claro que de alguna manera la desobediencia civil se anticipa a esta, corrigiéndola.

*“No fue la ley sino la desobediencia civil la que llevó a la luz el «dilema americano» y la que, quizá por vez primera, obligó a la nación a reconocer la enormidad del crimen, no siempre de la esclavitud sino de la comercialización de la esclavitud, «único entre tales sistemas conocidos de la civilización» cuya responsabilidad había heredado el pueblo...de sus antepasados”*⁴⁸⁸.

Norberto Bobbio, por su parte, entiende la desobediencia civil en el marco analítico de obediencia-desobediencia como los dos enfoques enfrentados del pensamiento político, de manera que “toda la historia del pensamiento político puede clasificarse dependiendo de que se haya puesto el

487 Ibid., pp. 91–92.

488 Ibid., p. 89.

acento...en el deber de obediencia o...en el derecho a la resistencia (o a la revolución) ”⁴⁸⁹.

La idea de Bobbio es que la desobediencia civil pertenece al campo de la resistencia de manera que, ocasionalmente, podría emplear la violencia. La alternativa es la no aceptación de esa legalidad, al tiempo que se enarbola un discurso crítico contra la cultura general en que la mayoría social vive. Su puesta en práctica suele estar vinculada a las crisis de participación popular en las democracias actuales, problema vinculado tanto a la baja motivación de los ciudadanos por la política como a las aparentemente pocas posibilidades reales de las personas que gobiernan de llevar las demandas ciudadanas a la práctica.

Además, entiende que la desobediencia civil se ha modificado a lo largo de su historia, diferenciando en primera instancia la resistencia activa, cuando emplea la fuerza, y la resistencia pasiva. Así diferenciará entre los procesos revolucionarios que hacen uso y empleo de la violencia y aquellos basados en una cierta concepción de la no-violencia, en la cual el ejemplo más claro es el de India con Mahatma Gandhi a la cabeza. Entendiendo que solamente los segundos pueden llevar a un orden no violento, que únicamente podría partir de prácticas en consonancia.

Arendt también cuestiona el hecho de que la violencia sea el eje vertebrador de esa crítica, indicando que no necesariamente tiene que ser mayor el afán de los revolucionarios tradicionales que el de los desobedientes del momento por el hecho de emplear la violencia, poniendo igualmente como ejemplo el movimiento anticolonial por la independencia India.

“El desobediente civil comparte con el revolucionario el deseo de «cambiar el mundo» y el cambio que desea realizar puede ser, desde luego, drástico, como, por ejemplo, en el caso de Gandhi, que siempre es citado como el gran ejemplo, en este contexto de la no violencia ”⁴⁹⁰.

De manera que, volviendo a nuestro momento, podríamos entender el movimiento 15-M, en el marco de este análisis, como un movimiento de desobediencia civil que cuestiona la legalidad instituida, confrontando la legislación desde el primero momento, pues se le niega la posibilidad de manifestarse el fin de semana de las elecciones municipales. Pese a ello, el campamento se mantiene, negando así la prohibición por parte de la Junta Electoral Central.

Entre las acciones de desobediencia civil más sonadas durante el periodo de la crisis económica, entre otras cosas porque el alcalde de Marinaleda y diputado autonómico andaluz, Juan Manuel Sánchez Gordillo, participó en ella, se encuentra una de las acciones realizada por el SAT.

489 Bobbio, N.; La resistencia a la opresión, hoy. En Teoría general de la política. Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 276.

490 Arendt, H.; Crisis de la República. Editorial Taurus, Madrid, 1988, p. 84.

El sindicato promovió esta acción directa obteniendo de manera gratuita productos de diferentes grandes superficies de distribución, para después entregar los alimentos incautados a comedores sociales y ONG. Con ella, entendida como expropiación solidaria de alimentos de primera necesidad, el sindicato quería representar la importancia del rescate ciudadano frente al rescate bancario. Además de esta acción, que tuvo gran repercusión mediática, pocos meses antes habían realizado la ocupación de sendas fincas en desuso en localidades de Córdoba y Sevilla, propiedad de la Junta de Andalucía y del Ministerio de Defensa y, posteriormente, una nueva acción de expropiación en los supermercados para obtener y distribuir material escolar. Estas acciones provocaron, a finales de agosto de 2015, la detención y posterior puesta en libertad del portavoz del SAT, Diego Cañamero.

Otro caso importante en cuanto a desobediencia civil, durante el periodo de la crisis, ha sido el ya citado de la PAH, que para muchas personas es el caso más importante de desobediencia civil en el Estado español en los últimos años. Este movimiento que, como decíamos, nació en Barcelona, se extendió rápidamente por todo el territorio. La Plataforma se define como *“un grupo de personas completamente apartidistas decidimos crear esta asociación en febrero de 2009 en Barcelona ante la constatación de que el marco legal actual está diseñado para garantizar que los bancos cobren las deudas, mientras que deja desprotegidas a las personas hipotecadas que por motivos como el paro o la subida de cuotas no pueden hacer frente a las letras”*⁴⁹¹. Se considera a sí misma como movimiento horizontal, no violento, asambleario y apartidista. Las acciones de desobediencia de la PAH han tendido, sobre todo, al intento de paralización de desahucios de personas sin una alternativa habitacional, al tiempo que se ha promovido la dación en pago, desde la perspectiva del empoderamiento. La campaña denominada *Stop desahucios*, que comenzó en noviembre de 2011, había conseguido paralizar 1.135 desahucios hasta julio de 2014, según datos de la propia organización. Además, se ha dedicado a ayudar a buscar alternativa habitacional para personas que se han quedado sin vivienda a través de la promoción y asesoramiento de la okupación como alternativa⁴⁹².

Entre otros actos de desobediencia podemos señalar la campaña *Yo no pago* por la subida del precio del transporte, así como las campañas contra los recortes sanitarios y el famoso euro por receta o la campaña de desobediencia de las personas afectadas por las preferentes, entre otras.

No podemos dejar de nombrar la campaña para la acción *Rodea el Congreso* de la Coordinadora 25-S. En tal fecha del año 2012, la Plataforma ¡En Pie! había convocado a la citada

491 Página web de la PAH: <http://afectadosporlahipoteca.com/unete-a-la-plataforma-de-afectados-por-la-hipoteca/>.

492 Resulta muy interesante observar cómo el imaginario sobre la okupación se ha visto drásticamente modificado en el Estado español en parte gracias a la PAH, en parte a los CSOA, pero, sobre todo, gracias a la crisis inmobiliaria e hipotecaria sufrida por una buena parte de la sociedad española, cuya alternativa habitacional había quedado reducida a una.

acción de protesta, que fue comparada por María Dolores de Cospedal, en unas declaraciones muy poco afortunadas como le recriminarían algunos de sus propios compañeros de partido, con el intento de golpe de Estado del año 1981. El resultado de la citada acción fueron treinta y cuatro personas detenidas y sesenta y cuatro heridas. Ocho de las personas envueltas en la organización de la acción fueron procesadas en la Audiencia Nacional. Los resultados de la misma, pese a la brutalidad policial, fueron positivos para la plataforma, que además se encargó de denunciar esa tremenda actuación de la policía. El gobierno felicitó a los cuerpos de seguridad por su eficaz trabajo y negaron que estos se extralimitaran en el uso de la violencia.

Los diferentes ejemplos de desobediencia civil desde el inicio de la crisis han convertido la misma en una actividad legitimada por cierta parte de la población del Estado español mientras, al mismo tiempo, otra parte la sigue percibiendo como una afrenta al sistema. El partido hasta la fecha en el poder ha legislado para limitar cualquier tipo de cuestionamiento a su gestión. Así, tanto la Reforma del Código Penal como la Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana (denominada Ley Mordaza), aprobadas por el Gobierno, tienden a criminalizar las crecientes prácticas de desobediencia civil y en opinión de importantes juristas nos retrotraen a tiempos del tardofranquismo o del franquismo desarrollista, en que la apertura económica en nada modificó las constricciones políticas. Según expertos de la ONU ambos proyectos suponen un claro menoscabo a los derechos de reunión y manifestación en nuestro país. *“El Gobierno se ha dado cuenta de que la gente estaba recurriendo a métodos que no estaban penalizados y que le suponían un riesgo. Es una muestra de su incidencia”*⁴⁹³.

Estos métodos de desobediencia, que se han extendido a raíz del 15-M, tienden a reclamar situaciones que deberían entenderse de sentido común pero que, sin embargo, son completamente excluidas del debate político sin importar las consecuencias que, en todo caso, deberemos soportar como carga de la crisis del Estado, como responsabilidad común.

*“Cuando hay un fracaso de la clase política dominante además de una situación catastrófica y se hace pagar a la sociedad de las consecuencias con un castigo innecesario, creo que hay justificación para que surja un movimiento de desobediencia civil”*⁴⁹⁴.

493 Sarries, N. M. (2013, 25 de febrero). Auge de la desobediencia civil en España, espoleada por la crisis, los recortes y el ejemplo del 15-M. 20 Minutos. Disponible en: <http://www.20minutos.es/noticia/1738117/0/auge/desobediencia/civil/>.

494 Fraile, A. Entrevista a Ignacio Ramonet, 2012, <http://blogs.elpais.com> [Consulta: jueves, 28 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://blogs.elpais.com/3500-millones/2012/08/hay-justificacion-para-un-movimiento-de-desobediencia-civil-en-espana.html>.

En casi todas las concepciones, la desobediencia civil se convierte en el margen protector de los límites de lo legítimo y lo legal cuando de alguna manera, como dice Arendt, se habían aceptado previamente los lineamientos de una política gubernamental que no satisface a una buena parte de la población y que se siente excluida tanto del sistema económico, a través del paro y la precariedad, como del político-económico, a través de la deuda pública y privada (pero que se convierte en pública).

De hecho, como sabemos, la consulta sobre la deuda pública y las medidas del rescate impuestas por la Unión Europea realizada por el anterior presidente griego, Yorgos Papandreu, provocó como resultado una subida importante de la prima de riesgo en el resto de países del Sur de Europa y una caída generalizada de la bolsa.

*“Todo el mundo da por descontados los beneficios secundarios de ese círculo vicioso, y la desgracia se compra y se vende en la Bolsa de valores; el Mal, en cambio es inconvertible”*⁴⁹⁵.

El intento de ejercitar la soberanía por parte del país griego se topaba con el agudo cuestionamiento de los mercados, cosa que en los medios de comunicación se anunciaba como lo más normal, siendo un discurso que, al tiempo, la gente entendía.

*“¿Qué es lo que ha tenido que pasar en Europa para que una consulta popular, instrumento privilegiado de la soberanía democrática, se convierta en un peligro, una amenaza, una irresponsabilidad, una agresión, la sombra de una catástrofe?”*⁴⁹⁶.

495 Baudrillard, J.; El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, p. 146.

496 Alba Rico, S. (2011). La crisis capitalista y el deseo de democracia. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, N° 116, pp. 97–105, p. 98.

6.2. Crisis económica y respuestas ciudadanas en el Estado español: el movimiento 15-M como ejemplo práctico.

“La política ha sido secuestrada por la economía, ante la que se inclinan los parlamentos, las instituciones, la cultura, el conocimiento y hasta el amor. El capitalismo ni siquiera en sus períodos de crecimiento puede generalizar la democracia como procedimiento de gestión y en períodos de crisis o de recesión, la democracia es el único procedimiento de gestión verdaderamente incompatible con el capitalismo. El movimiento 15 M, réplica sísmica de la primavera árabe, se inscribe en la misma falla tectónica de la crisis capitalista y revela la globalización de las respuestas frente a la globalidad de la agresión. Retenida lejos de los centros de decisión, despreciada o sobreexplotada en el mercado laboral, moldeada por hábitos homogéneos de consumo, la juventud ha acabado por convertirse (en Europa y en el mundo árabe) en una “clase social” transmediterránea que, por sus propias características materiales, no reconoce límites de edad”.

Santiago Alba Rico

“Esto no es cuestión de izquierdas contra derechas, es una cuestión de los de abajo contra los de arriba”.

Mensaje durante las movilizaciones del 15-M

Las lejanas palabras de un autor de la relevancia de Karl Polanyi en su texto *La gran transformación* se nos vuelven repentinamente cercanas y proféticas cuando, 25 años después del decretado fin de la historia, hacía ya tiempo se hacía efectivo el espejismo, que se había convertido en realidad, y los *Hedge Funds*⁴⁹⁷ impulsaban los mercados que decidían y gobernaban sin mayor cuestionamiento de la derecha ni de la izquierda parlamentaria, en el proceso que se ha conocido como financiarización de la economía y gobernanza financiera⁴⁹⁸.

“...la libertad para explotar a los iguales, la libertad para obtener ganancias desmesuradas sin prestar un servicio conmensurable a la comunidad, la libertad de impedir que las innovaciones tecnológicas sean utilizadas con una finalidad pública, o la libertad para beneficiarse de calamidades públicas tramadas secretamente para obtener una ventaja privada”⁴⁹⁹.

497 También denominados fondos de alto riesgo o fondos buitres.

498 El sistema financiero marco en que se produjo la crisis de 2008 es el resultado de 40 años de liberalización de las finanzas mundiales, proceso iniciado en 1970 con el final del patrón oro como unidad monetaria.

499 Citado por Alba Rico, S. (2011). La crisis capitalista y el deseo de democracia. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, Nº 116, pp. 97–105, p. 99.

En relación con este proceso presentamos los siguientes datos:

Table 1								
Global OTC derivatives market ¹								
Amounts outstanding, in billions of US dollars								
	Notional amounts outstanding				Gross market value			
	H1 2012	H2 2012	H1 2013	H2 2013	H1 2012	H2 2012	H1 2013	H2 2013
GRAND TOTAL	639,395	632,582	692,924	710,182	25,408	24,733	20,082	18,658

Tabla 5. Global OTC derivatives market 2013. Fuente: Bank for International Settlements.

Como podemos ver, el valor de contratos de derivados a nivel mundial asciende a la cifra de 710 billones de dólares en el año 2013, mientras que el PIB en términos nominales en el mismo periodo estuvo en torno a los 87,5 billones de dolares, unas ocho veces menos. ¿Cómo es esto posible? Debería ser la primera cosa que nos viniera a la cabeza tras recibir este dato. Sabemos también que no se trata de una comparación fácil, dada la diferencia palpable entre estos dos tipos de economía, algo que siempre es utilizado como pretexto por los neoliberales, pero da cuenta de una división que tiene que ver con el ambiguo binomio satisfacción de necesidades-especulación.

En cualquier caso, esta diferencia tan marcada entre una economía real y financiera que, sin embargo, se presentan como equivalentes en el juego del entramado económico, supone claramente partir de una ficción constitutiva. Y así parece que las cifras hacen buena la popular recomendación “ajústate a los hechos”, a los datos, lo que supone asumir el mensaje que subyace, es decir, que hinquemos la rodilla ante el más fuerte, la economía financiera. No supone esto decir que debamos seguir tan funesta recomendación, por supuesto.

La crisis económica y su gestión neoliberal han empeorado sustancialmente las condiciones de vida de la mayoría, lo que unido a una intensa crisis de las instituciones, así como de la izquierda política y sindical, ha facilitado la crítica al sistema representativo en su conjunto.

Las repuestas sociales generadas ante la crisis económica en España han sido de lo más variadas y, en general, se han desarrollado con el movimiento 15-M como gran catalizador y propulsor de iniciativas, proyectos y mareas recorriendo la totalidad del territorio en un fenómeno sin precedentes en el periodo democrático.

Así, la crisis económica en el Estado español marca un antes y un después en la movilización social, especialmente a partir del 15 de mayo de 2011.

Mucha gente ha buscado las similitudes con la crisis acontecida en Argentina diez años

antes, con la que tenía diferencias importantes en cuanto a la forma, pero también el parecido de ciertas respuestas y movilizaciones acontecidas al otro lado del Atlántico. De igual manera que ocurriera en la crisis económica Argentina, la movilización viene condicionada, marcada por el contexto y por la forma en que se manifiesta la crisis. En Argentina los movimientos se vincularon a la toma de fábricas y otro tipo de reivindicaciones laborales por parte del movimiento piquetero, la recuperación de espacios desocupados y otras movilizaciones barriales, con movilizaciones para cuestionar la crisis monetaria que se cebaba con los pequeños y medianos ahorradores, así como los escraches políticos o las caceroladas, que muestran la forma en que se manifestó discursivamente la crisis de representación política, con aquel también afamado “Que se vayan todos”.

En el Estado español las plataformas surgidas se relacionan de manera más directa con los recortes en los diferentes campos: educación, sanidad, etc., así como con la crisis inmobiliaria y los desahucios, que ha generado un importante impulso de la okupación como decíamos. Las movilizaciones en el campo económico digamos que han dado continuidad y empuje a otras movilizaciones anteriores como el movimiento cooperativista, la economía alternativa y solidaria, así como el surgimiento de diferentes monedas complementarias y otras asociaciones de nuevo cuño como la creación de grupos de personas desempleadas en los barrios de diferentes ciudades del Estado, tratando de apoyarse en la búsqueda o invención de un empleo al tiempo que participaban en las reivindicaciones laborales, destacando algunas como Movistar, Coca-cola o Panrico. Mientras que, finalmente, el elemento crítico se sostenía en la problemática de la representación a través de sus movimientos impulsores, que cuestionaban el sistema representativo, “No nos representan”, y democrático, “Lo llaman democracia y no lo es”. Los escraches y las caceroladas habían saltado, como la crisis, al otro lado del Atlántico.

En cualquier caso, volviendo a aquella semana previa a las elecciones municipales del 22 de mayo, así como al mes siguiente en el que se mantuvieron diferentes acampadas en el Estado español, con el referente de la Puerta del Sol de Madrid que a su vez miraba a Tahrir, a Sintagma y que pronto reflectaría en Wall Street. Allí, en septiembre, comenzaría una movilización de unas 1.000 personas en el corazón financiero del planeta, que se terminarían concentrando en Zuccoti Park y se extendería con movilizaciones en cincuenta y dos ciudades de los Estados Unidos, con ese famoso, y al tiempo ambiguo, lema: “We are the 99%”. De esta manera se trataba de mostrar que el sistema económico había roto con la lógica económica impuesta por el principio de Vilfredo Pareto, cuya regla del 80-20, entiende que el 80% de la riqueza tenderá a pertenecer al 20% de la población⁵⁰⁰. Así se agrupaba en saco común a todos esos perdedores de la crisis en la línea de ese

500 Recordemos que la observación de Pareto se confirmó al comprobar que en un campo de guisantes el 20% de las plantas producía el 80% de la cosecha.

nuevo eje político, sustitutivo del caduco derecha-izquierda, por el más plausible y adecuado a la realidad, arriba-abajo⁵⁰¹. De ahí viene, probablemente, la posterior acepción podemita de centralidad del tablero, para evitar remitir al centro que todavía se inscribiría en esa vieja dialéctica izquierda-derecha.

La denominación indignados/as, que ubica al movimiento en la posición inferior del eje es, a juicio del profesor Marcos Roitman, por ejemplo, reduccionista. A través de este tipo de apelativos se distorsiona el citado movimiento ciudadano como si fuera la mera expresión de descontento de una *“juventud discolá que no encuentra lugar en el mundo adulto. Interesadamente, se la compara con el movimiento hippie y pacifista propio de los años 60 del s. XX. Las analogías con el Mayo francés de 1968 o las grandes protestas contra el imperialismo norteamericano por los bombardeos y la invasión de Vietnam, Laos y Camboya se han vuelto recurrentes. En esta perspectiva, luchar por abrir espacios de libertad y construir democracia participativa real, supone entrar en otro nivel de protestas, la antisistémica y anticapitalista, cuya barrera traspasa lo generacional”*⁵⁰². Así, etiquetar el 15-M como movimiento de los indignados supone entender esta etiqueta como resultado de una rabia social colectiva que, tras mucho aguantar, ha sido desatascada pero que, como la propia crisis, es coyuntural.

*“El afecto de la indignación no es suficiente para dar cuenta de la extensión, la intensidad y la persistencia del 15M, aunque explica el carácter tumultuoso de su aparición. A mi modo de ver, los aspectos más interesantes (y felizmente inquietantes) tienen que ver con el hecho de que el movimiento ha venido constituyéndose como una red de redes, de singularidades, que opera en varios planos de la realidad (de las plazas a las redes sociales, pasando por los media mainstream) y que es capaz de autorregularse en cada secuencia de su despliegue y de su antagonismo...Parece como si el 15M fuera plenamente consciente de que no hay un afuera practicable del sistema de regulación constitucional de los antagonismos (y de su lógica subyacente de amigo-enemigo) y de que precisa de máscaras que difracten toda tentativa de identificación y división, la luz de los focos policiales y mediáticos”*⁵⁰³.

El movimiento 15-M había establecido su punto de partida en el centro de las grandes ciudades manteniendo con acampadas una ocupación efectiva del debate en el espacio público, cuyo momento de aparición en plena campaña electoral, junto a otra serie de factores reseñados,

501 El eje nunca puede ser político, sigue siendo en cualquier caso una herramienta matemática.

502 Roitman Rosenmann, M.; Los indignados. El rescate de la política. Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 38.

503 Sánchez Cedillo, R. 15-M, una multitud que se sirve de máscaras para ser una, 2011, <http://www.uninomade.org/> [Consulta: martes, 26 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://www.uninomade.org/15m-multitud-que-se-sirve-de-mascaras-para-ser-una/>.

permitieron que se convirtiera en un acontecimiento en los medios, que diera la vuelta al mundo, siendo al tiempo un acontecimiento político y social de gran calado, entendido desde un primer momento como el inicio de un proceso de cambio histórico. El intento de desalojar la acampada por parte de la Delegación del Gobierno sirvió para acentuar la popularidad del movimiento que fue, en general, muy elevada. Según datos de Metroscopia en enero de 2012, cuando el movimiento se acercaba a su primer año de vida, la simpatía que producía en la ciudadanía y la identificación con sus reivindicaciones (crítica al sistema político corrupto, responsabilidad de los bancos, etc.) era de un 75%. El mismo porcentaje entiende el 15-M como movimiento de regeneración democrática, aunque un 53,2% de los encuestados pensaba que el movimiento no ayudaría a cambiar la situación de crisis, que proseguía, así como la forma en que se representaba la política.

Resulta destacable, también, la introducción temprana en el debate y en los discursos políticos del movimiento 15-M, convirtiéndolo en lugar común en los mítines de algunos de los algunos de los y las principales dirigentes de las formaciones políticas dominantes del país en los días previos a las elecciones municipales y autonómicas de 2011.

El entonces presidente del gobierno, José Luís Rodríguez Zapatero, diría: *“hay que escuchar, hay que ser sensibles porque hay razones para que expresen ese descontento y esa crítica”*⁵⁰⁴. El dirigente de IU, Cayo Lara, pidió *“un voto de rebeldía y dignidad”*⁵⁰⁵. El entonces presidente de la Junta de Andalucía, Pepe Griñán, dijo *“Hay que votar al PSOE aunque sea con enfado”*⁵⁰⁶, mientras que Rajoy y el PP trataron de eludir la crítica, al tiempo que ponían el acento en ciertas medidas sociales indispensables planteadas por el movimiento 15-M, que traducían en un plan de choque para acabar con la alta tasa de paro y pedían a los indignados el voto para el PP, transmitiendo que eso es la verdadera democracia, poder dar tu voto a otro partido si la gestión del que estaba gobernando no te había gustado. Pese a ello, el impacto del 15-M en las elecciones, como hemos comentado anteriormente, no fue especialmente importante ni significativo, si bien restó votos al bipartidismo e hizo ganar algunos electores/as a otras fuerzas políticas como IU o UPyD. Como dirían los analistas, ya se apuntaban tendencias de futuras transformaciones. En cualquier caso, como puede desprenderse del manifiesto de Democracia Real Ya, el movimiento no estaba concebido ni dirigido a buscar cambios rápidos por la vía electoral, sino que entienden que la democracia debe ir mucho

504 Cué, C. E., Díez, A. (2011, 19 de mayo). Zapatero sobre el 15-M: “Hay que escuchar, hay que ser sensibles”. El País, Nº 12.383. Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2011/05/19/actualidad/1305809587_615025.html.

505 EFE (2011, 14 de mayo). Lara pide en Gijón “un voto de rebeldía y dignidad”. El Comercio. Disponible en: <http://www.elcomercio.es/20110514/mas-actualidad/politica/elecciones2011/autonomicas-lara-recomienda-zapatero-201105141516.html>.

506 Lucio, L. (2011, 21 de mayo). El PSOE busca chafar la mayoría de Zoido. El País, Nº 12.385. Disponible en: http://elpais.com/diario/2011/05/21/andalucia/1305930124_850215.html.

más allá de las elecciones, cuyos mecanismos y reglas deben, por otro lado, modificarse. *“El pueblo reunido en Sol no busca una transformación inmediata, vía electoral, de nuestro sistema político. Un movimiento de estas características nace porque ya ha descontado las posibilidades electorales de cambio”*⁵⁰⁷.

De Cospedal, dos años después, en unas palabras que a la postre resultarían premonitorias, animaba al 15-M a participar en el juego de la representación si no quería caer en la contradicción que de alguna manera supone cuestionar la democracia y no participar, asumiendo la responsabilidad necesaria, a través del sistema de elección.

Desde ese momento, donde la influencia del movimiento ya se hacía notar, han sido diversos los pequeños o grandes cambios, según los interpretes, que el movimiento 15-M ha introducido en la política española, de los que a hablaremos a continuación. *“El movimiento 15-M alcanzó un eco inesperado por varias razones que, mal que bien, dan cuenta de por qué acabó por producirse lo que tantos interpretábamos debía haber cobrado cuerpo mucho antes”*⁵⁰⁸.



Tabla 6. Organización de Acampada Sol Fuente: 15mpedia. Disponible en: https://15mpedia.org/wiki/Plantilla:Acampada_Sol.

Desde el inicio de la acampada, en Madrid (la Marsellesa en la Puerta del Sol, la Comuna de

507 Monedero, J. C.; La Marsellesa en la Puerta del Sol. En op. cit., p. 77.

508 Taibo, C.; Op. cit., p. 21.

Madrid⁵⁰⁹) y en el resto de plazas del Estado, se producía una organización que muchas denominaban y calificaban como espontánea, y que pronto dividió la plazas en comisiones y grupos de trabajo (como veíamos en la figura anterior), que posteriormente se trasladarían en contenido similar a los diferentes barrios de ciudades y pueblos del Estado.

Pronto, uno de los elementos destacados del movimiento, señalado por la mayor parte de analistas, fue su capacidad de organizarse, su denominada “inteligencia colectiva”, sorprendente para muchas cuando además buena parte de los y las participantes parecían no provenir de entornos militantes y, por tanto, no tenían ese bagaje previo de organización política.

“Resulta extraordinario considerar ahora cómo el movimiento ha sido capaz de organizar en red su irrupción el 15M, de mutar sin desgarros y en tiempo útil en acampadas y asambleas en las plazas, luego en asambleas de barrio en las grandes ciudades, de organizar acciones distribuidas e inesperadas contra la ejecución de los desahucios por el impago de las hipotecas y de volver a inundar las calles contra el Pacto del euro el 19 de junio. Y en cómo ha convertido hasta ahora en motivo de legitimación y nueva indignación todas las tentativas de neutralización y criminalización, sin perder complejidad, multiplicidad y radicalidad y, sobre todo, unidad de esfuerzo y aplicación sin unidad de mando”⁵¹⁰.

En aquellas acampadas que decidieron posponer su presencia tras la celebración de las elecciones municipales: Madrid, Barcelona, Tarragona, Pamplona, Teruel, Almería, Granada, Huelva, Sevilla, Málaga, Salamanca, Soria, Oviedo o Santiago, tras casi un mes acampada, más en algunos casos, se hacía cada vez más acuciante resolver el dilema de la plaza. El movimiento sentía, en su mayoría, que tenía que pasar a otra fase saliendo de la acampada que, por otra parte, al menos en el caso de Madrid, degeneró bastante con el paso del tiempo dando lugar a situaciones y acontecimientos muy alejados de aquellas reivindicaciones políticas. De esta manera el día 7 de junio el 15-M decide, por mayoría, abandonar la Puerta del Sol y el día 12 de junio se pone fin a la acampada. En la Plaça de Catalunya⁵¹¹ el 5 de junio se tomó la decisión de no seguir pernoctando en la plaza, aunque si realizando asambleas en la misma. En el resto de ciudades se fueron también poco a poco levantando las acampadas. La decisión, no exenta de polémica y arduos debates,

509 Denominada así por Juan Carlos Monedero.

510 Sánchez Cedillo, R. 15-M, una multitud que se sirve de máscaras para ser una, 2011, <http://www.uninomade.org/> [Consulta: martes, 26 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://www.uninomade.org/15m-multitud-que-se-sirve-de-mascaras-para-ser-una/>.

511 Recordemos que una semana antes, el 27 de mayo, se produjo el brutal desalojo de la Plaça de Catalunya por parte de las fuerzas de seguridad catalanas.

suponía trasladar el movimiento y la lucha a los barrios de las ciudades, donde podría organizarse y trabajar desde lo local. En otras acampadas veían la salida de la plaza como una cierta forma de renuncia a esa lucha iniciada, pero obviamente acabaron por poner fin a la acampada⁵¹².

Así, como decíamos, muchos autores han interpretado el 15-M como respuesta a una crisis sistémica que dio lugar a una movilización que se esperaba desde hacía tiempo, como un resorte que debía saltar o al que simplemente no se había aplicado la presión adecuada, como una sorpresa prevista, por así decirlo.

“Se sabía que tenía que llegar, pero no sabíamos cuándo. Todos los indicadores nos decían: hay demasiada gente que no tiene razones para mantener la obediencia política. Pero la fórmula para predecir qué hará el hielo al resquebrajarse y por dónde romperá ni existía ni existe.

De pronto, casi sin esperarlo, se juntaron las constelaciones y parte de los millones de damnificados del modelo neoliberal decidieron que les merecía la pena hacer algo con su enfado”⁵¹³.

Pero ¿hay razones para mantener la obediencia?, ¿es esta la base de la política? Durante la acampada el 15-M había conseguido elaborar una narración discursiva de lo que estaba ocurriendo, que a su vez era metadiscursiva. En este tiempo que había acontecido en la plaza se comenzaba a mostrar algo que marcaba una esencial diferencia con movilizaciones anteriores. Más que nunca, el elemento de una mirada exterior, de un movimiento que mientras se construye se mira, se produce, se reproduce en la información en los medios. Un momento en el que el movimiento social entra en una dimensión de carácter hiperreflexiva de los movimientos sociales que, como Alberto Melucci los entiende, son laboratorios en los que se producen discursos entendidos como formas de desafío simbólico a la autoridad competente, en la línea de construcción hegemónica de Laclau.

El constructivismo que atraviesa los trabajos de este autor encuentra su base en las teorías de Touraine, quien tutorizó su tesis doctoral. El francés basa su idea en que mediante la acción estos movimientos posindustriales, posmodernos, estos nuevos movimientos sociales, son capaces de actuar sobre sí mismos y, de esta manera, pueden transformar la realidad. Lo que caracteriza a estos movimientos, según Touraine, es que no apuntan tanto al sistema político en sí mismo, como a la construcción de una identidad propia que les permita actuar y producir sobre sí mismos, de construir pueblo. Esta capacidad se vincula a su vez con el desarrollo de las NTIC, donde el grado de

512 En algunos momentos la incapacidad de tomar la decisión recordaba a esos burgueses atrapados en la fiesta de la película de Luis Buñuel *El ángel exterminador*.

513 Monedero, J. C.; La Marsellesa en la Puerta del Sol. En op. cit., p. 73.

hiperreflexividad social a través de herramientas como las redes sociales, que muchos autores/as piensan van a ayudar a democratizar el mundo (valgan como ejemplo los trabajos de Manuel Castells sobre los movimientos sociales en red), llega hasta grados insospechados, hasta hace muy poco desconocidos, solo imaginados⁵¹⁴.

*“Quiero pensar la irrupción del #15m dentro de una sociedad inmersa en un devenir-cyborg, es decir, por una transformación vertiginosa de los hábitos sociales y subjetivos debido a una profunda socialización en los mundos digitales interactivos, a nuevas capacidades que pueden expresar los cerebros y máquinas en red. La sociedad red vislumbra nuevas formas organizativas y de contrapoder gracias al crecimiento de capacidades tecnopolíticas de las multitudes conectadas. Es la emergencia de nuevas formas de organización, inteligencia y acción colectiva”*⁵¹⁵.

Desde los barrios, a través de las redes físicas y por Internet, el movimiento 15-M continuó su proceso de construcción y desarrollo a través de la acción política, la movilización y la extensión del movimiento asambleario. En Madrid todo este movimiento se articuló a través de la denominada Asamblea Popular de Madrid, que aglutinaba a todas las asambleas locales de barrios y pueblos de la Comunidad.

Para dar comienzo a esa nueva etapa, el movimiento prueba de nuevo su capacidad de convocatoria organizando una manifestación el 19 de junio contra el Pacto del Euro, movilización seguida en aproximadamente sesenta ciudades de todo el Estado español. Pocos días después los indignados/as de diferentes ciudades y pueblos partieron en bicicleta o a pie, entre el 20 y el 25 de junio de 2011 hacia la Puerta del Sol de Madrid, para sumarse a la manifestación convocada para el 23 de julio de 2011 y la celebración del Encuentro Estatal del movimiento, en la que se conoció como *Marcha Popular Indignada*, que se reeditaría en los años posteriores. En agosto el movimiento da la bienvenida al Papa Benedicto XVI, en su visita a Madrid para la Jornada Mundial de la Juventud, con una marcha anti-Papa. Esta fue seguida por la Marcha Internacional a Bruselas que llegó a la capital belga el 8 de octubre. Solo una semana después se producía la movilización mundial del 15 de octubre de 2011 (15-O), que tuvo lugar en 1.051 ciudades de noventa países de todo el mundo, promovidas desde el movimiento 15-M y el recién nacido *Occupy Wall Street*.

514 En este vídeo, resultado del estudio realizado por el Instituto de Biocomputación y Física de Sistemas Complejos de la Universidad de Zaragoza, se puede observar la propagación en las redes sociales el movimiento 15-M en su primera fase: <https://www.youtube.com/watch?v=H5w4amBIHj4>.

515 Toret, J.; Una mirada tecnopolítica sobre los primeros días del 15M. En Democracia distribuida. Miradas de la Universidad Nómada al 15M. Universidad Nómada, 2012, pp. 17–29, p. 18. Disponible en: <http://www.trasversales.net/ddun15m.pdf>.

El desarrollo del movimiento ha seguido desde entonces su curso desde los barrios, así como a través de los diferentes colectivos y mareas sectoriales que se han movilizado y han realizado acciones directas o campañas para tratar de cuestionar y atajar las diferentes problemáticas generadas por el escenario de recortes y de políticas de austeridad.

En el siguiente cuadro podemos ver los diferentes colectivos surgidos como ramas del movimiento 15-M, diferenciados por las temáticas que abordan.

Temática	Colectivos
Agua	Marea azul, Red de agua pública
Anti-represión	Ojo con tu ojo, StopBalesdeGoma, NúmeroDePlacaYa, Di No a las Identificaciones
Comunicación	Ágora Sol Radio, FotogrAcción, Setas TV, Toma La Tele
Cultura	Marea Amarilla, 15m.cc, 15Mbcn TV, Fotomovimiento15M, Papers.15M.cc, AudioviSol
Democracia	Asamblea Virtual, 73 Autoconsulta Ciudadana - 15MReload, Democracia 4.0, Plebiscito Ciudadano (Marea Ciudadana), Ahora Tú Decides
Desobediencia civil	Yo no pago, No vull pagar
Economía	DesBanka, Escrache fiscal, OpEuribor, Plan de Rescate Ciudadano, PACD, Toque a Bankia
Educación	Marea Verde, Toma la Facultad
Energía	Estafa Luz, Plataforma por un Nuevo Modelo Energético
Información	15Mpedia, 243.cat, DatAnalysis15m, Timeline15M
Inmigración	Brigadas Vecinales de Observación de Derechos Humanos
Intervención social	Marea Violeta, Marea Naranja, Red Europea de Lucha contra la Pobreza y la Exclusión social
Internet	MiniLeaks76
Justicia	15MpaRato, Activa Preferentes, El indultómetro,

	Plataforma Ciudadana por una Justicia de Todos, Tribunal Ciudadano de Justicia
Laboral	Oficina Precaria
Sanidad	Marea Blanca, Coordinadora Anti-privatización de la Sanidad, Dempeus per la salut pública, PATUSALUD, Yo Sí Sanidad Universal
Tercera edad	Iaioflautas, (Yayoflautas), Mesa Estatal por el Referéndum sobre las Pensiones
Transparencia	Asociación de Consumidoras de Productos Electtorales, Cuentas Claras, Graba tu Calle, Graba tu Pleno, Las Leyes Que Queremos, OpenKratio, Qué hacen los diputados, Sueldos Públicos, Filtrala.org, Fundación Civio
Vivienda	STOP Desahucios, Yo No Me Voy, Juristas por la ILP

Tabla 7. Colectivos surgidos del 15-M. Fuente: Wikipedia. Disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_15-M.

El 19 de diciembre de 2011, cuando el movimiento cumplía poco más de siete meses, la Comisión Internacional de Acampada Sol se declara en huelga y en situación de reflexión activa indefinida, con idea de plantear la necesaria autocrítica al proceso que se estaba viviendo.

“El 15-M va perdiendo gente. Lo vemos en las manifestaciones, en las asambleas, en los actos, en la red. La gente deja de sumarse, la que lo hace no llega a vincularse y acaba desapareciendo. ¿De verdad creemos que esta situación no significa nada, que es sólo causa del frío, que simplemente toca pasar este periodo de laxitud y que tras él volverá a ocurrir un 15-M por generación espontánea? Quizá más allá de adjudicarnos medallas, de regodearnos con resistir, de llamar estructura a lo que es burocracia, de asociar soberanía asamblearia a lo que resulta ser dispersión y división...Es el momento de pararnos y hacernos algunas preguntas...¿Nos hemos olvidado de escucharnos unos a otros? ¿Estamos reproduciendo las formas del viejo activismo que ya se han demostrado inútiles?”⁵¹⁶.

Como comentábamos, otro de los elementos interesantes a discernir sobre el 15-M es su

⁵¹⁶ Citado por Castells, M.; Redes de indignación y de esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet. Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 144–145.

impacto en el panorama político que, en términos generales, se ha considerado muy relevante. Para algunos autores y autoras no ha generado modificaciones en el trasfondo, pero sí en ciertas lógicas y formas del devenir político.

*“El 15-M no ha cambiado nada y, al mismo tiempo, lo ha cambiado todo. La realidad sigue igual, pero la miramos desde otro lugar. El 15-M ha abierto ese otro lugar –y al finalizar subraya– pues quizá el 15-M tiene tantísimos efectos de contaminación al precio de no haber perseguido ningún resultado, de preocuparse más del cómo nos juntamos que del para qué. Eso es lo que se ha contagiado, las herramientas, las técnicas y los modos, no los discursos ni las reivindicaciones”*⁵¹⁷.

Para otros como para Bauman, recordemos de nuevo su crítica, el 15-M es un movimiento *“emocional que trataría de allanar el terreno para la construcción, más tarde, de otra clase de organización –pero– si la emoción es apta para destruir resulta especialmente inepta para construir nada. Las gentes de cualquier clase y condición se reúnen en las plazas y gritan los mismos eslóganes. Todos están de acuerdo en lo que rechazan, pero recibirían 100 respuestas diferentes si se les interroga por lo que desean...Al 15-M le falta pensamiento. Con emociones sólo, sin pensamiento, no se llega a ninguna parte”*⁵¹⁸.

John Brown replica a Bauman, indicando que su análisis sobre la falta de organización y reflexión del movimiento 15-M es errado y, sobre todo, limitante porque en realidad *“Lo que ocurre es que su organización se genera y reproduce al ritmo mismo del debate y de la movilización colectiva. Su programa es perdurar como nueva figura de la democracia. No es proponer al poder que cambie tal o cual aspecto de su ejecutoria. A pesar de que las primeras reivindicaciones del movimiento proponían al poder un cambio en las formas de representación a través, por ejemplo, de una nueva ley electoral, el lema central del movimiento, “no nos representan”, ha ido cargándose de un nuevo contenido mucho más radical. Ya no se trata de pedir que nos representen mejor: lo que se ha comprobado es que el espejo de la representación está roto, hecho añicos y que es imposible recomponerlo...Las manifestaciones y ocupaciones del 15M al 15 de octubre y las que seguirán son demostraciones de vida y de racionalidad frente a un poder vacío”*⁵¹⁹.

Alain Badiu habló del movimiento diez días después de su nacimiento, en el marco de su seminario *¿Qué significa cambiar el mundo?*, entendiendo que el mismo se encuentra dentro de la función de alterar el régimen de delimitación entre lo posible y lo imposible que, además, ha sido capaz de romper la *“deslocalización subjetiva del lugar”* y, tomando referentes, convertirse al tiempo

517 Citado por Roitman Rosenmann, M.; Op. cit, p. 68

518 Verdú, V. (2011, 17 de octubre). Entrevista a Zygmunt Bauman. El País, N° 12.523. Disponible en: http://politica.elpais.com/politica/2011/10/17/actualidad/1318808156_278372.html.

519 Brown, J. Zygmunt Bauman y la supuesta emocionalidad del 15-M: una breve respuesta, 2011, <http://www.rebelion.org> [Consulta: domingo, 31 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=137799>.

en referente, en imitación de la forma. *“En el referido caso español, ha habido una simultaneidad pasmosa entre la aparición de una presentación real (la reunión de la juventud en una plaza madrileña) y un fenómeno representativo (una victoria electoral aplastante de la derecha española). El movimiento ha tenido que declarar la vacuidad total del fenómeno electoral (“no nos representan”) en nombre de la presentación. Es una lección: la posibilidad de una verdad política por un lado y la perpetuación del régimen representativo por otro se produce en una suerte de teatralidad (por otra parte ya presente en 1848)”*⁵²⁰.

Otros, como el autor del texto *El 15-M y la promesa de la política*, Miguel Ángel Presno, pese a valorar los cambios introducidos por el movimiento ve de forma más pesimista el impacto del mismo, indicando: *“No ha conseguido cambiar la manera de hacer política y hay pocos cambios en cómo se ejerce”*⁵²¹.

Probablemente el mayor de los cambios generados por el movimiento 15-M es que en este país volvía a hablarse, en formas y maneras menos tabernarias de lo habitual, de política y nos cuestionábamos, probablemente no con la suficiente profundidad, pero al menos lo hacíamos, la problemática cuestión de la representación.

Entre otros de los logros más tangibles del movimiento o que se han producido en el contexto del 15-M se entiende el impulso de la lucha contra los desahucios, haber conseguido sentar a personas como el exministro y antiguo director del FMI y de Bankia, Rodrigo Rato, en el banquillo del juzgado, frenar el cierre de varios centros de salud, detener la regresiva Ley del Aborto propuesta por Gallardón, la paralización de la privatización de la sanidad madrileña como resultado de la presión realizada por la Marea Blanca o la paralización de la construcción de un bulevar en el burgalés barrio de Gamonal, por citar algunos de los más relevantes.

También ha influenciado, como comentábamos, en el discurso político de los grandes partidos, así como en la elaboración de una Ley de Transparencia que, a su vez, ha sido uno de los principales cambios introducidos por los nuevos partidos, especialmente Podemos.

Por otro lado, no podemos dejar de indicar que estos nuevos partidos que han participado en las recién celebradas elecciones municipales del 2015, guardan para muchas personas una estrecha relación con el movimiento 15-M, como explica Carlos Paredes, el que fuera portavoz de Democracia Real Ya: *“nadie puede negar que tanto Podemos como las diferentes candidaturas populares “beben ideológicamente” del 15M y que todos ellos han recogido del movimiento ese espíritu de*

520 Badiou, A. Alain Badiou y el 15-M: “una modificación brutal de la relación entre lo posible y lo imposible”, 2011, <http://blogs.publico.es/> [Consulta: lunes, 2 de marzo de 2015]. Disponible en: <http://blogs.publico.es/fueradelugar/636/alain-badiou-y-el-15-m-una-modificacion-brutal-de-la-relacion-entre-lo-posible-y-lo-imposible>.

521 EFE (2015, 14 de mayo). Cuatro años del 15M: de las plazas a los parlamentos. La Verdad. Disponible en: <http://www.laverdad.es/agencias/murcia/201505/14/cuatro-anos-plazas-parlamentos-389838.html>.

regeneración democrática”⁵²².

En la tabla que mostramos a continuación se recogen los logros principales del movimiento 15-M, hasta la fecha, en una publicidad desarrollada por el propio movimiento.



Tabla 8. Publicidad de logros del movimiento 15-M. Fuente: 15mpedia. Disponible en: https://15mpedia.org/wiki/Lista_de_logros.

Por terminar con lo relativo a los logros del movimiento social, uno de los que es tenido más en cuenta tiene que ver con la cuestión lingüística, con la abundancia de nuevos términos y cuestiones que provocan cambios en la manera de interactuar y que responden a una transformación

522 Ibid.

socio-política. A continuación mostramos el siguiente cuadro que recoge algunos de esos cambios de sentido.

Palabra	Implica	Cancela o relativiza
<i>Común</i>	Autogobierno de la comunidad, alisamiento del espacio, espacio de cualquiera	Propiedad restringida, dicotomía privado-público, toma del poder, captura del capital humano
<i>Consenso asambleario</i>	Resultado cualitativamente diferente de las opiniones propuestas (pero que surgen de su interrelación), invención, plus de sentido respecto las premisas, proceso no lineal, no votación	Promedio de las opiniones propuestas, proceso lineal, resultado inferior a las premisas, oposición consenso-disenso
<i>Cualquiera</i>	Singularidad, ciudadanx anónimx	Todos, totalidad
<i>No-futuro</i>	Ahora, ya mismo	“Espera”, deuda, separación de medios y fines
<i>No-identificación</i>	Juego de apariencias, singularidad, multiplicidad, borrar los nombres, no-esconderse, transparencia	Lo numerable, identidad, “bautizar”, “ser-de”
<i>No-jefes</i>	Autorregulación, red distribuida, implicación activa (en el ciber mundo es obligado), rizoma, anonimato, “mandar obedeciendo”, rotación de cargos	Asignación rígida de funciones-roles sociales, marcación de sujetos, pasividad
<i>No-representación</i>	Participar, presentación, democracia (más) directa, “política de la expresión”	Delegación, “hablar por”
<i>No-violencia</i>	Legitimidad, ejemplaridad, autodefensa paradójica, campo	Eficacia de la violencia, tiranía de la “testosterona”

	de fuerza que preserva la intangibilidad	
<i>Respeto</i>	Reciprocidad, yo=otro, dignidad, autolimitación, “ciudadanía”	Servicio de orden, “seguridad”, enemigo
<i>Sin dinero</i>	Riqueza no monetarizable, desconexión del sector financiero, monedas locales, no-mercancía	Economía de la escasez, tiranía del poder financiero, juegos de suma cero, “ajuste inevitable”
<i>Sin miedo</i>	“Juntxs podemos”, “no estás sola”, superación de la crisis, creatividad, “éxodo”, “Islandia”	Efecto “ángel exterminador”, parálisis, fatalidad
<i>Sin prisa</i>	Madurar, coevolución que tiene su duración propia	“Fast”, supeditación del ritmo vital a la aceleración de la circulación del capital (que es una de sus condiciones de existencia)

Tabla 9. Cambios lingüísticos producidos por el movimiento 15-M. Fuente: Madrilonia.org. Disponible en: <http://www.madrilonia.org/2011/06/el-poder-de-las-palabras-glosario-de-terminos-del-15m/>.

Varios autores han estudiado el movimiento 15-M a través del paradigma de los nuevos movimientos sociales, mientras que algunos lo hacen desde la idea de que el movimiento español ha intentado superarlos.

Según Erik Neveu los nuevos movimientos sociales tienen las siguientes características:

- Cuestionan la centralización, así como la delegación a unos dirigentes.
- Tratan de sustraerse al control social y, por otro lado, buscan la autonomía. De manera que su perspectiva no se basa tanto en el acceso al poder estatal como en la búsqueda de espacios autónomos frente a su incidencia.
- Su propuesta de representación es más expresiva de manera que, en cierta medida, elude fines materialistas en cuanto a los objetivos a alcanzar.
- Su forma de afrontar las problemáticas se lleva a cabo de manera concreta, a través de movimientos como el feminismo, el pacifismo, el ecologismo, el indigenismo, etc., pero no tratan de plantear propuestas globales de transformación social.

Los nuevos movimientos sociales aparecen en el s. XX como respuesta a la creciente institucionalización de los viejos movimientos sociales, con el movimiento obrero a la cabeza, que se integraron de manera no traumática en el conjunto de los órganos decisorios a nivel parlamentario o sindical. En el texto de Peter L. Berger y Thomas Luckman *La construcción social de la realidad*, analizan precisamente ese proceso de socialización primaria y, especialmente, secundaria en el cual se constituye la esfera de lo político en el marco de las instituciones occidentales, que cristalizan en el Estado democrático-parlamentario vinculado, inexcusablemente, al sistema de partidos.

De este proceso crítico provienen las polémicas surgidas entre parte de la izquierda tradicional y militante y el movimiento 15-M, como otro elemento destacable. Así esa capacidad de organización, jaleada por muchas, no era suficiente por su tipología de estructura abierta y horizontal, así como por su cuestionamiento general de los partidos políticos y los sindicatos, que entendían se habían refugiado bajo las faldas del estado.

“El 15-M es, en esencia, un movimiento autónomo. Libre, como ellos desean, de «contaminación política». Apoyemos su iniciativa, saludemos su esfuerzo solidario, alabemos su deseo de cambiar el mundo, participemos incluso, en las asambleas de barrio o distrito, pero estemos atentos a su evolución. El humanismo posmoderno, uno de los rostros amables del neoliberalismo, parece bastante presente –por cierto– en esta protesta. Seamos críticos –interpretemos la realidad en términos de práctica política y acción transformadora– pero seamos justos. De lo contrario no habremos equivocado una vez más”⁵²³.

El problema para muchos de esos participantes en la izquierda tradicional (Juventudes Socialistas, Partido Comunista, Izquierda Unida, grupos anarquistas, Red Roja, Corriente Roja, Izquierda Anticapitalista, Equo y otras organizaciones como ATTAC) era el contenido real del 15-M, más allá de esa inesperada capacidad de movilización e impacto mediático. Sin embargo nadie quería, como dice Roitman, quedarse fuera del barco de la indignación. Aun así, entienden que el papel de la izquierda sigue siendo muy relevante y ven en el movimiento una cierta forma de ingenuidad política, propia de la inmadurez.

“En estos meses de vida, el movimiento ciudadano del 15-M ha mostrado fuerza y vitalidad, a pesar de los vaticinios en contra, pero su estructura no logra asentarse; en su interior conviven posiciones contradictorias. El discurso

523 Citado por Roitman Rosenmann, M.; Op. cit., p. 69.

antipartidista tiene una fuerte presencia. Ni de derechas ni de izquierdas. Es aquí donde los caminos se bifurcan y los malentendidos crecen”⁵²⁴.

Así, como vemos, el 15-M se separaba en cierta medida de la izquierda más tradicional que entendía se habían insertado en el entramado institucional y en la lógica del sistema electoral y de partidos, así como de ciertos nuevos movimientos sociales, en la medida que sí pretendía tener una incidencia política. Por ello, en ese momento, se reflexionaba sobre las diferentes alternativas a las que podía llevar el movimiento 15-M. *“La incertidumbre no ha despejado el horizonte. En esta dinámica se dibujan múltiples escenarios. Las comparaciones proyectan modelos. Hay quienes ven en el 15-M como germen de una revolución horizontal de base asamblearia y anticapitalista. Otros se decantan por transformar la indignación en partido político y buscar alianzas con las fuerzas de izquierda existentes*”⁵²⁵.

Hoy sabemos que buena parte de los gritos que se convirtieron en lugares comunes gracias al movimiento 15-M, “no nos representan” y “lo llaman democracia y no lo es”, siguen diferentes recorridos y buena parte de los que lo gritaban hoy sienten que sí tienen una representación, bien en Podemos, bien en algunas de las candidaturas unitarias municipales que, como hemos comentado, están vinculados. El segundo de los gritos ha ido perdiendo peso en manifestaciones que, a su vez, se han reducido bastante en número, lo cual obviamente no significa ni mucho menos que los problemas se hayan resuelto. La democracia, me parece, sigue a la deriva.

En todo caso no debemos olvidar el problema del que partimos, la crisis económica, la crisis del capitalismo, el análisis de los conceptos crisis, libertad y representación en el pensamiento de Arendt para, tras introducir brevemente algunas ideas sobre el movimiento 15-M, pasar a relacionar el análisis de esos conceptos e ideas con el propio movimiento, cosa que haremos a continuación.

524 Ibid., p. 71.

525 Ibid., p. 70.

7. Hannah Arendt y el movimiento 15-M.

7.1. Tradición revolucionaria y felicidad pública. Repensando el concepto de movimiento social: ¿Nuevas formas de representación?

“Hoy es diferente. El Moratorium (manifestaciones contra la guerra de Vietnam) fue algo espléndido. Volvemos a tener esperanzas, como en la época de la campaña contra McCarthy. Pero esto es mejor, porque ha superado el sistema de partidos políticos, fundándose únicamente en el derecho constitucional que tiene el pueblo de reunirse y reclamar. Esto nos llevaría a pensar que la Constitución sigue viva y que el sistema de partidos, si bien no está muerto, es un estorbo. Además: total libertad dentro de la organización –uno podía hacer lo que quería: manifestarse en la calle o en el campus, en la iglesia o en Wall Street–. Nada de ideologías, ni de Wetanschauungen. Claramente: potestas in populo (el poder reside en el pueblo). No sé si dará resultado; espero sinceramente que las manifestaciones de noviembre se harán según lo previsto. Y también: todo el asunto fue organizado por la nueva generación, que a partir de ahora tal vez actúe con autonomía, se deshaga de los "extremistas" y su retórica hueca, y acaso redescubra la república, la cosa pública”.

Hannah Arendt

“Depende de qué izquierda se hable. Si se trata de los partidos, de las formaciones, de los hombres que representan a la “izquierda” política, entonces la respuesta es sí. Pero hay otra izquierda, a la que yo llamaría “social” y a la que hemos visto durante el mes de mayo en las fábricas en huelga, en las facultades ocupadas, en las manifestaciones callejeras. Ésta no ha fracasado en su misión”.

Jean-Paul Sartre

La tradición revolucionaria por la que Arendt se mostró más interesada, como sabemos, fue la de la felicidad pública. Aquella que según la autora alemana consiste en la pasión por compartir ese espacio público constituido, aquel concepto que fue sin duda tan importante para las revoluciones surgidas a uno y otro lado del continente, término que utilizara con mucha frecuencia John Adams. También Jefferson que, cuando en la Declaración de Independencia llama a proteger la *“Vida, libertad y búsqueda de la felicidad”*⁵²⁶, pensaba tanto en su ámbito público como privado que sin embargo, como sabemos, terminó llevándoselo por delante, allende los mares, en uno y otro continente, como los padres fundadores ya sospecharon. Una forma de vida que transformaba las experiencias políticas trasladándolas al ámbito de la vida privada e interior y que, por lo tanto, no

526 González Morán, L.; De la Bioética al Bioderecho. Libertad, vida y muerte. Editorial Dickinson, Madrid, 2006, p. 186.

tenían que ver con cambiar el mundo, sino con una verdadera transformación de la conciencia, que se entendía como antesala de otros cambios posibles. A su vez esta conciencia era entendida desde la metafísica de la construcción de las identidades y como relato de la constitución del ciudadano, así como de una cosa pública que, como indicábamos en capítulos anteriores, cada vez resulta menos distinguible e inteligible, pues aparece como lo que realmente no es.

Esa tradición política, de la que hemos hablado, convierte el pasado en una tradición inventada, recordemos el texto del historiador Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, cuando pretendiendo cuestionarla la asume falsificada, ocultando parte de la misma en el proceso de su reproducción social calculada y ampliada, donde toda ficción política parte de la capacidad de resignificar el lenguaje abriendo nuevos campos discursivos y por la necesidad del precedente legal y ontológico que le da consistencia, al tiempo que la necesaria sensación de novedad, que se vincula a una ruptura ambigua y ambivalente. El poder de un lenguaje que es capaz de renombrar y, con ello, reconducir nuestros destinos, aunque los discursos se mueven siempre en los límites de aquello que desde los márgenes se puede decir, en los límites que impone la razón jurídica y económica.

“Sin embargo, una hostilidad general contra el irracionalismo, la superstición y las costumbres que eran reminiscencias de un pasado oscuro, si no provenían directamente de él, provocó que los verdaderos creyentes en las verdades de la Ilustración, como los liberales, los socialistas y los comunistas, no fuesen receptivos a las tradiciones viejas o nuevas. Los socialistas...se encontraron a sí mismos adquiriendo un Primero de Mayo anual sin saber bien cómo, los nacionalsocialistas explotaron estas ocasiones con una sofisticación, un celo litúrgico y una manipulación consciente de los símbolos”⁵²⁷.

En la línea de producción discursiva se presenta el artículo de Amador Fernández-Savater *Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y el 15-M)*, que entiende que este movimiento trata de desbordar la literalidad política constituida a través del empleo de enunciados imposibles que, como “somos el 99%” (Paul Krugman dice que si nos atenemos a la realidad de los datos somos el 99,9%) o la propia denominación de indignados, posiciona dentro de la posibilidad inclusiva y performativa de estos conceptos, que son capaces de replantear y romper con el sentido común instituido. Su imposibilidad racional permite, aparentemente, subvertir los muros de la razón trágica, que la modernidad ha convertido en conciencia trágica, en la tragedia como método, como la única forma de intervenir en la realidad. Una aparente tragedia que ha interpretando la

527 Hobsbawm, E. J.; *La invención de la tradición*. Editorial Crítica, Barcelona, 2002, p. 15.

contingencia como accidente, como resquicio metódico, es la forma de pensar la política moderna.

“Los grandes sistemas filosóficos a partir de la revolución francesa fueron sistemas trágicos. Pusieron en metáforas la premisa teológica de la caída del hombre. Las metáforas son varias: los conceptos fichteanos y hegelianos de autoalienación, la descripción marxista de la servidumbre económica, el diagnóstico de Schopenhauer sobre la conducta humana regida por la voluntad coercitiva, el análisis nietzscheano de la decadencia, la versión freudiana del advenimiento de la neurosis y de la desazón después del crimen edípico original; la ontología heideggeriana de una caída respecto de la primigenia verdad del ser. Filosofar después de Rousseau y Kant, encontrar un medio conceptual para expresar la condición psíquica, social e histórica del hombre es pensar “trágicamente””⁵²⁸.

Ese mundo, que en realidad ha perdido su carácter trágico al intentar el imposible de anudar la contingencia a la necesidad, se manifestará en la cadena causal de acontecimientos una vez que el minucioso observador haya establecido los anclajes en que este universo puede ser comprendido, convirtiendo esa tragedia en una absoluta fatalidad. Es, por ello, constitutivo de nuevas ficciones políticas, las únicas capaces, según Jacques Rancière, de incidir en la realidad. Aunque si la entendemos en ese sentido deberá ser independiente de su comprensión.

“Según Rancière, una ficción política hace tres operaciones simultáneas: crea un nombre o personaje colectivo, produce nueva realidad e interrumpe la que hay”⁵²⁹.

Para ejemplificarlo, Rancière nos habla del ciudadano de la Revolución francesa (que el propio Joseph Di de Maistre no reconocía como sujeto, le parecía una ficción, según el francés por aquel entonces lo era), la figura del proletariado que se constituye como resultado de la Revolución Industrial, el *“todos somos judíos alemanes”*⁵³⁰ durante mayo del 68, que denomina como identificación imposible (en la misma línea que el citado enunciado del 15-M que se volvería cabecera del movimiento en EEUU) o el *“nosotros somos el pueblo”*⁵³¹ que se coreó durante las manifestaciones populares de 1989 en Alemania del Este, son los ejemplos seleccionados por el

528 Steiner, G.; Antigonas. Una poética y una filosofía de la lectura. Gedisa Editorial, Barcelona, 1991, p. 16.

529 Fernández-Savater, A. (2012, 11 de noviembre). Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y el 15-M). El Diario. Disponible en: http://www.eldiario.es/interferencias/ficcion-politica-15-M_6_71452864.html.

530 Ibid.

531 Ibid.

autor.

“La ficción política interrumpe y crea, crea e interrumpe. Simultáneamente. Es un poder de desclasificación y un poder de creación. Hace lo común deshaciéndolo, deshace lo común y lo rehace”⁵³².

En este caso se habla de la construcción de identidades sociales como herramienta política, pero no se niega ni se puede negar la importancia que, más allá de esa identidad colectiva, pueda tener el concepto de felicidad pública que Arendt entiende se reveló de manera clara a través de los consejos, que hicieron aparición en diferentes momentos y contextos históricos, como podría ser el actual. Aquellos que fueron capaces no solo de borrar la demarcación entre partidos y política, sino que en su seno hicieron perder toda significación relativa a los partidos y sus políticas. Su identidad no tenía que ver con una propuesta alternativa y con la construcción de identidad, sino con el descubrimiento de la libertad pública. Por contra, conocemos la interpretación de La Comuna de París por parte de Marx como la primera dictadura del proletariado puesta en práctica, la primera vez que se produjo ese vuelco esencial, acercándonos al final de una historia que se anunciaba proféticamente y que, entonces, se cumplía con un verdadero hito histórico.

“Últimamente, las palabras «dictadura del proletariado» han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”⁵³³.

¿Pueden conjugarse estas dos maneras de pensar el cambio social? ¿Es la política necesariamente identitaria?, ¿es esta identidad definible fuera del marco de los partidos políticos y su ubicación en el eje derecha-izquierda? ¿Es posible imaginar una política sin la necesaria justificación de las acciones en el marco de un relato unitario, progresivo y previsible? ¿Tiene que ver la urgencia histórica más con el cambio o con la conservación de ciertas tradiciones políticas?

La violencia política organizada es, en todo caso, el resultado de una acción que tiene lugar por el establecimiento de fronteras, ya sean nacionales, estatales o ideológicas, inquebrantables y sobre las que no se puede hablar. Así, al establecerse una línea divisoria que diferencia entre el “nosotras” y “las otras”, el límite resultante de tener que decir cosas con palabras se pervierte, alumbrando la primera barrera para la comprensión. La famosa política del amigo-enemigo de Carl

⁵³² Ibid.

⁵³³ Marx, K., Engels, F., Lenin, V. I. U.; La Comuna de París. Ediciones Akal, Madrid, 2010, p. 95.

Schmitt que, por ejemplo, Errejón entiende como base de las prácticas de “*construcción y movilización de sentido compartido*” que “*son siempre de constitución de agregaciones que siguen el patrón amigo/enemigo, como recoge el teórico de lo político Carl Schmitt, en su conocida formulación: “la distinción específica de la política a la que las acciones y motivos políticos pueden ser reducidos es aquella entre amigos y enemigos”*”⁵³⁴. La política tiene que ver exclusivamente con fobias y filias.

Pero la ficción política puede llegar a ocultar que tras el carácter supuestamente metafórico de esos enunciados, se fortaleciera la capacidad de hacerlos efectivos gracias a la necesidad subyacente al proceso histórico con su poder de convocatoria. La problemática se centraría entonces en el proceso de desarrollo y de constitución procesual, que sería indefinible fuera de los marcos del contexto, el del capital como forma de verdadero compromiso social y de sumisión al orden, a la democracia realmente existente. Esto es lo que probablemente ha llevado a que el programa político de Podemos, que en teoría partía de esa indignación que reclamaba la política para el pueblo, se asemeje tanto al de la socialdemocracia que se alzó al poder en el año 1982, en lo que Taibo llama el “impulso programático atrapaotodo” de Podemos.

Así, frente al citado diagnóstico arendtiano que pone en vinculación su pensamiento con el movimiento 15-M, sería importante reflexionar acerca del carácter no finalista que la acción democrática radical tiene desde el punto de la alemana, especialmente en el texto citado sobre la revolución, eludiendo tanto la exclusividad de las argumentaciones racionales como morales, así como la sumisión de la *praxis* al *ius*, como elementos centrales de cualquier argumentación política. La visión de Arendt de la política cuestionaba la práctica en las democracias realmente existentes precisamente por su inexistencia y, por ello, entendemos que su pensamiento está relacionado con la creación de espacios de ejercicio activo de ciudadanía y democracia.

Resulta claro que algunos de los planteamientos arendtianos pueden resultar, en cierta medida, anómalos en un tiempo caracterizado por el desarrollo de las esferas social, económica y laboral, implicadas todas ellas en procesos de carácter finalista y eficiente. Un tiempo marcado más por las respuestas (pocas veces concluyentes) y por las soluciones que por las preguntas, siempre interconectadas obviamente. Por ello, en la modernidad, en nuestro tiempo, nadie o casi nadie espera nada o bien poco del presente político, que Arendt caracterizaría en más de una ocasión como páramo yermo, como política en tiempos de oscuridad.

Pensadores marxistas del siglo pasado como Gramsci, estando en línea política con el pensamiento de Marx, cuestionaba ciertos elementos esencialmente estratégicos del entramado

534 Errejón, I. ¿Qué es el análisis político?, 2011, <https://instituto25m.info/> [Consulta: lunes, 24 de agosto de 2015]. Disponible en: <https://instituto25m.info/que-es-el-analisis-politico-inigo-errejon/>.

marxista y según algunos autores fue uno de aquellos que, en buena medida, militarizaron el marxismo, la política, yendo un poco más allá en los aspectos estratégicos de su filosofía. En ese sentido, definió los conceptos de “guerra de movimiento” y “guerra de posiciones” como formas de afrontar la cuestión clave de la construcción de hegemonía, que pudiera acercarnos al ideal de la sociedad sin clases. El pensamiento del italiano, a través de su idea de la “revolución pasiva” y del binomio “revolución-restauración”, nos hablaba de los “nichos de mercado” de la lucha revolucionaria⁵³⁵. Así, entiendo que su pensamiento se encuadraría perfectamente en el moderno lema “piensa global y actúa local”, que recordemos parte como concepto explicativo en planificación urbanística para después ser aplicado en los movimientos sociales de carácter ambientalista y finalmente convertirse en uno de los principales referentes del movimiento altermundista.

El término inglés *cleavage*, empleado en los años sesenta por los politólogos Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan, servía para caracterizar de forma esquemática las tensiones discursivas en los diferentes sistemas políticos. Así, este concepto pone el acento en el eje discursivo en que se ubica la intervención de las personas que hablan. Para los autores, esos *cleavage* clásicos remiten a las tensiones existentes entre campo/ciudad, trabajador/empresario, centro/periferia e Iglesia/Estado. Dentro de esta lógica el 15-M habría aparecido para resignificar estos *cleavage* clásicos en nuevas alternativas discursivas que cuestionen la alternancia tradicional, componiendo su propio nacimiento, su bautizo y su rápida configuración como un nuevo actor político. La ruptura con el eje derecha-izquierda sería la palanca central de este cambio de tendencia discursiva, aunque se siga pensando en los términos del posicionamiento en ese eje. Casi nadie duda, aunque por muchos factores y hechos acontecidos podríamos empezar a hacerlo, que Podemos es de izquierdas y Ciudadanos de derechas. El eje que de alguna manera mantiene vivo un bipartidismo que se apoya en una diferencia que cada vez resulta menos perceptible para la ciudadanía, el mercado en ese sentido sí iguala, y en el que serán incluidos progresivamente el resto de fuerzas políticas. Todas pertenecientes a la casta, al régimen del 78.

Como hemos estado viendo la comprensión desde una perspectiva arendtiana de los movimientos sociales tiene su complejidad, no es sencilla. Para Arendt la modernidad se caracteriza por el ascenso de lo social, como esfera híbrida entre la esfera pública y la esfera privada, esfera donde podrían quedar enmarcados los movimientos sociales, entre los que entendemos se inscribe el

535 Parece que esta parcelación de la lucha tiene que ver con la división económica y del trabajo, siendo transformaciones temporales en periodos revolucionarios que, Gramsci entendía, acababan siendo reabsorvidas por las nuevas relaciones sociales en el orden capitalista.

15-M.

Por otro lado, la crítica fundamental de Arendt al campo de la acción política tiene que ver con su carácter instrumental, que según algunos autores supone una limitación importante aplicada al análisis de movimientos sociales que, por su propia situación en los márgenes del tablero político, requieren necesariamente de una visión instrumental para que su acción pueda influir en la política. Pero la cuestión principal es ¿podemos entender la política desde un tablero? La política en la modernidad nos habla siempre de impacto e incidencia, eludiendo así su carácter significativo. Su valor reside en su performatividad, sus resultados.

¿Pero no sería deformar el pensamiento arendtiano tratar de componer la acción política bajo el marco estatutario de los límites impuestos por la eficacia y la consecución de unos objetivos que, para la alemana, siempre fueron la parte más imprevisible y, no por ello, menos significativa de la acción política?

“¿Nos encontramos ante una autora tan nostálgica de un pasado democrático perdido y tan exigente con la acción política que sus planteamientos nos resultan intraducibles a nuestro presente social y político? Este trabajo considera que no. Sin embargo, el camino para “reconciliar” a Arendt con los movimientos sociales no resulta sencillo”⁵³⁶.

Por contra al autor de este texto no creemos necesaria tal reconciliación, pues el cuestionamiento de Arendt de la esfera de lo social no implica necesariamente su negación de los movimientos sociales que, como hemos comentado, valoró positivamente y como realmente políticos, si bien se encuentra relacionada con su crítica más general a los límites de la política, cada vez más estrechos en la modernidad. Lo que de alguna manera es la explicación parcial de la aparición de esos nuevos movimientos sociales, entre los que hemos enmarcado al 15-M que, como señalamos, varios autores entienden a su vez como superación de estos nuevos movimientos que también pretendían dejar atrás las limitaciones que pensaban regían los movimientos políticos tradicionales, de base y tradición marxista.

Lo que sí retomamos es su idea de intentar entender el movimiento 15-M en el marco de una comprensión arendtiana de la acción política y de la esfera pública. El enfoque y la preocupación del citado autor por buscar en los “*conceptos abstractos*”⁵³⁷ del pensamiento de la autora alemana para tratar de acercarlos a la movilización española, a la realidad política, entiendo tiene que ver

536 López Herráiz, P. (2013, septiembre). Una comprensión del movimiento 15-M a partir de Hannah Arendt. Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Sevilla.

537 Ibid.

con la problemática distinción tradicional entre teoría y *praxis*, siempre problematizada y solventada, de mala manera, en el pensamiento occidental y a la que Arendt prestó elevada atención a lo largo de toda su vida. ¿No fue ese el punto en el que el posmarxismo de Laclau cuestionó el pensamiento de Marx, la desvinculación teórica de la *praxis*?

En el proceso de triunfo del ideal burgués del ciudadano privado frente al ideal republicano arendtiano del ciudadano político, la diferencia esencial se relaciona con el valor o la importancia otorgada desde ambas visiones a la dignidad de la acción y de la política. La primera considera la política como una actividad excedentaria, que puede y debe ser representada, mientras que la perspectiva republicana de Arendt quiere al ciudadano participando en la política, pensando y actuando. Pero ¿basta con decir eso, basta con hablar de participación, de felicidad pública? ¿No es el propio concepto de ciudadanía y de participación altamente problemático en una modernidad que considera la política como mera gestión de recursos y que se ve siempre supeditada por la economía? Se trata de responder a esa pregunta tan arendtiana: ¿Es posible una ciudadanía sin *polis*? El problema de una política alejada de los fines, no instrumentalizada desde los medios para su consecución, fue la gran preocupación de Arendt, heredera en ese sentido del pensamiento aristotélico.

Sin embargo, resulta curioso constatar cómo el gran debate posterior a ese arrebató de ciudadanía venía a transmitiros, como es el caso de un artículo del filósofo Alba Rico, que el elitismo democrático o hiperdemocratismo, como lo denomina, al igual que el elitismo político o el mediático, podía suponer una gran limitación para la nueva formación política Podemos. Esta es entendida por este autor, y otros muchos, como uno de los hijos políticos más maduros del movimiento 15-M, que ahora se veía con opciones de llegar al poder en unas elecciones generales cuyos resultados son imprevisibles. Desde su perspectiva, lo que entiendo fue lo mejor del 15-M podía llegar a convertirse en una amenaza para el partido naciente, que había cosechado éxito en las elecciones europeas y autonómicas y que ahora debía tratar de integrarlas en un aparato de partido con buena parte de las lógicas tradicionales de estos, frente a las que debía incluir al menos parte de esa nueva manera de interpretar el mundo en clave política del 15-M, que tenía que ver, sobre todo, con la participación política, democracia directa o como queramos llamarlo y, por tanto, como venimos comentado a lo largo del texto, con una importante relación con conceptos e ideas que fueron centrales en el pensamiento de Arendt.

De esta manera, los círculos de Podemos trataron de asimilar la energía y la participación de las asambleas quincemayistas, aunque su papel, según muchos interpretes, ha sido siempre secundario y, en términos generales, debía seguir los planteamientos privilegiados de la vanguardia

política. *“Existe un raro –es casi universal– consenso en lo que respecta a la idea de que los círculos de Podemos se caracterizan ante todo por su condición testimonial o, lo que es lo mismo, por su manifiesta inactividad. Pareciera como si, en un escenario de servidumbre voluntaria, su único cometido palpable consistiese en emitir mensajes virtuales camino de la cúpula de la organización y, en su caso, en aportar para el futuro una mano de obra útil a efectos de la cansina operación de pegado de carteles electorales. Aunque alguna excepción con certeza la hay, los círculos –que acaso contemplan el mañana en términos de una acción que están llamados a desplegar ellos mismos en solitario– son desconocidos en las luchas sociales y laborales al uso”*⁵³⁸. Por poner un ejemplo de esta deriva, el equipo de Iglesias solicitó la ayuda de dos expertos de reconocido prestigio como Vicenç Navarro y Juan Torres para la elaboración de su programa económico, dando de lado una construcción de los círculos desde abajo, como comentaría el también profesor universitario y miembro del círculo económico del partido, Fernando Luengo.

Carlos Taibo indica que, mientras esto se producía, el mundo libertario reflexionaba sobre lo que había vivido, su propia burbuja *“que, desde mayo de 2011, nos hizo pensar que había llegado a su fin un ciclo marcado por partidos, separaciones y jerarquías en provecho de otro nuevo en el que se imponían la autoorganización, la autogestión y el rechazo de liderazgos y personalismos”*⁵³⁹.

Pero frente al anonimato y la estructura horizontal que había caracterizado, en términos generales, al movimiento 15-M, en Podemos se parte del hiperliderazgo de un Iglesias que había cosechado esa posición a través de su intensa y estratégica participación en debates políticos televisivos⁵⁴⁰ de elevada audiencia, arropado por la cúpula dirigente de Podemos. Una élite intelectual *“hipercontroladora, omnisciente, castigadora y claramente formalizada, molesta ante la eventual existencia de facciones internas, funciona de manera manifiestamente autónoma”*⁵⁴¹.

Estos debates⁵⁴², por cierto, eran el sustituto de espacios antaño reservados para programas del corazón y donde, por tanto, el grado intelectual de la discusión política era generalmente poco reflexivo. El carisma reconocido y cierta idolatría por parte de las militantes y simpatizantes de Podemos, en un proceso de culto a la personalidad del líder, hacía el resto⁵⁴³.

“El mundo intelectual es hoy el lugar de una lucha que apunta a producir y a

538 Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En Cid, R., Colectivo Utopía Contagiosa, Corrons, A., De Nieves, A., Díez Rodríguez, A., Domínguez Sánchez, M., Martín, D., Martí Font, J., Mateo Regueiro, E., Sonet Mancho, H., Taibo, C.; Hasta luego Pablo. Once ensayos críticos sobre Podemos. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015, p. 84.

539 Ibid., p. 82.

540 Como dice Taibo, de manera simpática, esta elevada exposición de su cúpula dirigente le llevó a pensar, en algún momento, que no se había elegido bien el nombre de la formación que bien podría haber sido *“Posemos”*.

541 Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En op. cit., p. 83.

542 Muchos se realizaron en canales y programas pertenecientes a la casta que, tal vez de manera ingenua o quizás estratégica, dieron espacio a los líderes de la nueva formación.

543 Recordemos a este respecto el uso del rostro de Iglesias en la papeleta de Podemos en las Elecciones europeas de mayo de 2014.

*imponer “nuevos intelectuales”, a proponer, por lo tanto, una nueva definición del intelectual y de su papel político, en adelante comprometidos en los vagos debates de una filosofía política sin tecnicidad, de una ciencia social reducida a una politología de velada electoral y a un comentario sin vigilancia de sondeos comerciales sin método”*⁵⁴⁴.

Como indica Mario Domínguez, Platón tenía un término para nombrar a estos intelectuales, *doxósofo*, es decir, un técnico de opinión que se cree sabio.

Para Alba Rico, sin embargo, parece que obviando todo lo anterior o entendiéndolo como muchos de esos militantes no del todo convencidos pero que tratan de convencerse como parte de una estrategia, la solución no se basa en las personas, sino en el establecimiento de un mecanismo de poleas, un procedimiento que se convierta en garantía de la política por venir, una política responsable que, en ese nuevo marco, sea incapaz de apropiarse de la delegación política para terminar por deformarla completamente.

*“Esta “gente” –en la que me incluyo como el otro de mí– no quiere delegar ni en una persona ni en una imagen ni en una multitud. Quiere delegar en una polea o en un juego de poleas que garantice que nadie podrá apropiarse de ellas otra vez –como en el caso de la casta del 78”*⁵⁴⁵.

Pero, por otro lado, la forma en que la crisis ha convertido la respuesta ciudadana en necesidad, sigue a nuestro entender una tradición revolucionaria trágica en la que el sistema capitalista a abolir convierte en estratégicas e históricas cada una de nuestras palabras y actos. Algo que, sin duda, fue una parte fundamental dentro de los debates del movimiento 15-M.

*“...las formas de conectar esos sentimientos con acciones que lleven a un cambio material en la vida y en las instituciones sociales están por explorar. Porque eso es precisamente la nueva política...No obstante también hay...una crítica de lo que muchos llaman una «visión productivista de la acción social». Si no se consigue algo concreto hay un fracaso. Sostienen que es la reproducción de la lógica capitalista en la evaluación del movimiento”*⁵⁴⁶.

544 Domínguez Sánchez, M.; Intelectual, político y académico. La élite de Podemos. En Cid, R., Colectivo Utopía Contagiosa, Corrons, A., De Nieves, A., Díez Rodríguez, A., Domínguez Sánchez, M., Martín, D., Martí Font, J., Mateo Regueiro, E., Sonet Mancho, H., Taibo, C.; Hasta luego Pablo. Once ensayos críticos sobre Podemos. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015, p. 16.

545 Alba Rico, S. (2014, 4 de octubre). El lío de Podemos y los tres elitismos. Cuarto Poder. Disponible en: <http://www.cuartopoder.es/tribuna/2014/10/04/el-lío-de-podemos-y-los-tres-elitismos/6325>.

546 Castells, M.; Op. cit., p. 146.

Pero como sabemos se trata de un momento histórico y como todo momento histórico debe tener sus hitos y sus profetas, así como sus hojas de rutas impertérritas ante los propios acontecimientos, bajo la lógica de una eficacia calculada y metódica. La urgencia histórica requiere eludir la crítica a un proceso como el de Podemos, con muchos claroscuros, pues parece que en ese caso nos pondríamos del otro lado, del de la casta, y con ello seríamos traidores al proceso de cambio ante una realidad crítica.

“La constitución de los ayuntamientos este sábado 13 de junio ha supuesto un nuevo hito en el ciclo de cambio político en el que está inmerso nuestro país. Seguramente el tercer hito del ciclo. A menudo las fechas sirven para fijar y mirar con perspectiva procesos más complejos y nunca lineales. Así podríamos decir que este ciclo nació un 15 de mayo de 2011, con una movilización social transversal que, aunque no fue capaz de transformar los equilibrios de poder al interior del Estado en favor de los sectores subalternos, sí introdujo modificaciones decisivas en el sentido común de época –en gran medida, las razones de los sectores empobrecidos por la gestión regresiva y oligárquica de la crisis–, que pusieron a las élites culturalmente a la defensiva y abrieron posibilidades inéditas de cambio político. El siguiente hito fue la irrupción política y electoral de Podemos en las elecciones Europeas del 25 de mayo de 2014. Una irrupción que no tenía nada de necesaria ni estaba implícita en el momento, que fue modesta y que sin embargo abrió una dinámica inesperada en la política española. La Asamblea de Vistalegre en Otoño de 2014 y la Marcha del Cambio del 31 de enero de 2015 fueron momentos decisivos y reveladores, en condiciones no sencillas, de construcción política de otra voluntad popular posible, y con la firme decisión de cruzar la ventana de oportunidad histórica abierta”⁵⁴⁷.

Así, desde la perspectiva del tiempo histórico, el espectador-agente establece una cadena de hechos que resultan de la progresiva constitución de esa voluntad popular posible, “Sí se puede”, en un partido político, Podemos, que convirtió el cambio de sentido común de la época en votos y en una supuesta posibilidad real de transformaciones o, como ya hemos comentado en el trabajo, de una regeneración que concentra hoy los principales debates políticos.

“...todas las historias iniciadas y realizadas por los hombres descubren su

547 Errejón, I. (2015, 17 de junio). El 13 de junio como tercer hito del proceso de cambio. De las posiciones ganadas a la ofensiva. Público. Disponible en: <http://blogs.pUBLICO.es/dominiopublico/13689/el-13-de-junio-como-tercer-hito-del-proceso-de-cambio-de-las-posiciones-ganadas-a-la-ofensiva/>.

verdadero sentido únicamente cuando han llegado a su fin, de tal modo que puede pensarse que sólo al espectador, y no el agente, le cabe la esperanza de comprender lo que realmente ocurrió en una cadena dada de hechos y acontecimientos”⁵⁴⁸.

Así se plantea la cuestión Arendt, en su citado texto *Sobre la Revolución*, donde entiende que serán los lectores de la revolución los que se encuentren, como nunca se había hecho hasta entonces en la historiografía, una línea eficiente de causas en el acontecer histórico que permitían entender la revolución en su contexto como resultado y, al tiempo, plantear su reproductibilidad en condiciones similares o no tanto, como es el caso de la Rusia revolucionaria con respecto a la Revolución francesa, por ejemplo, siguiendo el hilo rojo de la historia.

En el recorrido planteado a lo largo del texto nos hemos topado con la aparición de la filosofía de la historia como fenómeno que partiendo del establecimiento cristiano de un tiempo lineal, cada vez más desligado de la idea religiosa de Dios, se va afirmando el hombre y el universo del progreso. La revolución como antítesis de la crisis surge como fenómeno político sin parangón, que partiendo de una ruptura y un nuevo origen, establece un nuevo punto de partida en la historia, una fundación, pero extrañamente ese nuevo origen es cada vez más entendido como una nueva determinación, erradicando la libertad que entendemos lo hace posible y que está cada vez más vinculada a la idea de necesidad y a nuevas determinaciones, como parece lo está siendo el proceso político que hoy vivimos.

Siguiendo con el rastreo iniciado del término revolución, Arendt señala en su texto un momento clave en el Renacimiento, en concreto en Florencia, con Nicolás Maquiavelo, personaje fundamental en la historia de la revolución, porque fue el primero que pensó en la creación de un cuerpo político que fuera perdurable, al que se debía dotar por tanto de estabilidad, y al intuir el nacimiento de una esfera secular, puramente humana, más allá de toda doctrina eclesiástica moral. Seguía usando el término *mutatium rerum*, empleado por Cicerón, y aunque estuvo muy interesado en las *mutazione*, en el cambio político, la fundación de una Italia unida la vio como *rinovazione* o restauración, pues interesado, como decíamos, en la estabilidad del Estado dio cuenta de la importancia de instaurar los cambios progresivamente para evitar la pérdida de autoridad.

“No hay duda de que la obra de Maquiavelo ofrece un buen pretexto para hacer caso omiso de la palabra y fijar la fecha del nacimiento del fenómeno

548 Arendt, H.; *Sobre la Revolución*. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 70.

revolucionario en el torbellino de las ciudades-estado de la Italia del renacimiento. No fue precisamente el padre de la ciencia o de la teoría política, pero no se podría negar la posibilidad de considerar a Maquiavelo como el padre espiritual de la revolución. No sólo podemos encontrar en Maquiavelo ese esfuerzo constante y apasionado por revivir el espíritu y las instituciones de la antigüedad romana que, más tarde, iba a ser una característica del pensamiento del s. XVIII; resulta más importante para nosotros su famosa insistencia sobre el papel que la violencia desempeña en la esfera de la política y que tanto ha chocado a sus lectores, pero que también encontramos en las palabras y hazañas de los hombres de la Revolución francesa”⁵⁴⁹.

John Pocock, en su texto *El momento maquiavélico*, narra y analiza el tiempo histórico en que el pensamiento de Maquiavelo florece y, según su análisis, combinado con otros elementos relevantes del humanismo cívico, va cristalizando en una tradición republicana que se extenderá por los países anglófonos.

En cualquier caso, parece claro que para varios autores el pensamiento del florentino fue muy importante para la revolución, llegándose a considerar que el plan de la misma para Francia se podía encontrar en sus obras, como diría Robespierre y otros, como Pocock, que lo ven como la base del republicanismo norteamericano. Para el neozelandés, en una línea similar a la de Arendt, Maquiavelo vino, por así decirlo, a solventar el problema de partida con el que se confrontaron los humanistas cívicos para tratar de conciliar una visión aristotélica del ciudadano, que se concentraba en la realización humana en la república, en el marco de una concepción del tiempo de carácter cristiano que imposibilitaba una realización de carácter secular. Este es el contexto en el que Pocock trata de aportar luz, haciendo una relectura de la obra de Maquiavelo en el contexto del humanismo florentino, para posteriormente pasar a analizar su proyección atlántica. Pocock plantea en su texto que para la teoría republicana era esencial reflexionar acerca del tiempo, sobre cómo suceden los eventos contingentes y cómo pueden comprenderse las secuencias de los hechos particulares que constituyen eso que llamamos historia. Según la perspectiva de Aristóteles, la contingencia podía calificarse como aquel tipo de conocimiento que se ubica en el nivel, por así decirlo, más bajo de la inteligencia humana irreflexiva, es decir, de la experiencia. Así, en el ámbito de la experiencia se producen los juicios que, al acumularse a lo largo de la historia, permiten mirar al futuro con prudencia, como comprensión del límite. Lo único que digamos otorga valor a estos juicios subjetivos es precisamente la costumbre, como suma de varios juicios particulares a lo largo del

549 Ibid., pp. 48–49.

tiempo. Por ello, cuando el gobernante se las veía con hechos contingentes sin poder contar con la autoridad de la costumbre, debía recurrir al consejo de los dioses. Desde su perspectiva, el republicanismo en el renacimiento florentino tuvo que dar cuenta de cómo fundar un cuerpo político sin la garantía de la sanción religiosa. Boeccio será el que introducirá dos elementos cruciales, según Pocock, para comprender a Maquiavelo, los conceptos de *virtus* y fortuna. La fortuna la entiende como la inseguridad (contingencia) propia de la vida política, que trataba de conciliar con la *virtus*, la virtud romana, en el sentido de una inteligencia que trate de comprender la impredecibilidad. Para Boeccio finalmente la fortuna siempre podía ser integrada con la creencia en Dios. En Maquiavelo la *virtus* cobrará el sentido de capacidad individual para la acción. Sin embargo, para Arendt, Maquiavelo y su teoría del cambio político, al no estar basada en la búsqueda de la libertad y la voluntad de transformación hacia algo nuevo, no se puede considerar como parte del cambio revolucionario en sentido estricto, porque además si bien los revolucionarios del s. XVIII volvieron sus ojos al pensamiento político antiguo, no trataron como en el caso de Maquiavelo de hacer revivir la antigüedad a nivel político, porque la propia cultura del momento con el nacimiento de la ciencia moderna y de la moderna idea de progreso “*habían pretendido sobrepasar todas las hazañas antiguas*”⁵⁵⁰.

Pero es especialmente relevante la importancia que da Maquiavelo a la fundación, que el florentino ligaba a la violencia, en forma de exigencia y que entendía sumamente vinculada a la “*tarea de dar leyes, de proyectar e imponer a los hombres una nueva autoridad*”⁵⁵¹. Ese grave problema, planteado por Maquiavelo, se podría sintetizar de la siguiente manera: si la tradición nos había traicionado, por así decirlo, y el absoluto de Dios, de la divinidad, ya no sancionaba las leyes humanas, ¿dónde se podía encontrar ese absoluto? Para Arendt la respuesta a esta cuestión es irreductible, ya que las leyes no pueden ser absolutas sobre el presupuesto de una pluralidad humana. Un poder que, por contra al divino, no puede ser en ningún caso omnipotente porque además entonces solo podría acabar desembocando en la más absoluta de las impotencias. Es por ello que, normalmente, la revolución ha estado relacionada con la pérdida de autoridad que tiempos de crisis traen sobre los diferentes gobiernos de turno.

En esta secuencia, Arendt ve cómo la primera vez que la citada metáfora astronómica desciende a la tierra se aplica, no a lo que nosotros desde nuestro punto de vista actual hemos entendido como una revolución, la de Cromwell, con la que para algunos fue también la primera dictadura revolucionaria, sino al derrumbamiento del *Rumb Parliament* (Parlamento Largo) y la posterior restauración de la monarquía. Algo parecido a lo que ocurrió en Holanda con los Estuardo.

550 Ibid., p. 49.

551 Ibid., p. 50.

Esto le lleva a pensar que la idea de restauración estaba todavía arraigada en la cabeza de las personas que harían las Revoluciones francesa y norteamericana, al menos en sus primeros instantes.

“Es cierto que las guerras civiles inglesas prefiguraron un gran número de tendencias que, hoy en día, nosotros asociamos con lo que hubo de fundamentalmente nuevo en las revoluciones del siglos XVIII: la aparición de los Niveladores y la formación de un partido compuesto exclusivamente por el pueblo bajo, cuyo radicalismo terminó por plantear un conflicto con los líderes de la revolución, apuntan claramente al curso de la Revolución francesa; de otro lado, la demanda de una constitución escrita, como «el fundamento de un gobierno justo», presentada a los Niveladores y, en alguna medida, hecha realidad cuando Cromwell promulgó un «Instrumento de gobierno» a fin de constituir el Protectorado, anticipa uno de los hechos más importantes, si no el que más, de la Revolución americana. Lo cierto, en todo caso, es que la victoria efímera de esta primera revolución moderna fue interpretada oficialmente como una restauración, es decir, como «la libertad restaurada por la gracia de Dios», según reza la inscripción que aparece sobre el gran sello de 1651”⁵⁵².

Es por ello que Arendt piensa que esa idea de transformación, en el sentido moderno, no estaba en la cabeza de los revolucionarios americanos ni franceses, porque su idea era restaurar un antiguo orden y libertades y así fue, por ejemplo, de la forma que en Norteamérica, de las discusiones sobre las teorías constitucionales inglesas, los derechos de los ingleses y sobre las tipologías de gobiernos coloniales, se pudo dar el salto a una declaración de independencia. Fue durante los propios acontecimientos, en el desarrollo de la acción, cuando se fue dando sentido al nuevo significado. Así el mismo Benjamin Franklin muestra su estupor y sorpresa ante los acontecimientos de los que habían sido partícipes: *“Nunca había oído en una conversación con cualquier persona, por borracha que estuviese, ni la más mínima expresión del deseo de una separación, o la insinuación de que tal cosa pudiese ser beneficiosa para América”⁵⁵³*. Por ello, Arendt plantea la poca relevancia que tendría en sentido político plantearnos, desde nuestra perspectiva, el carácter revolucionario o conservador de los actores del periodo, categorías que surgirían después de la propia revolución. Si queremos otro ejemplo más, Thomas Paine, empleó el termino contrarrevolución para referirse a la Revolución norteamericana ante la defensa de los derechos de

⁵⁵² Ibid., p. 57.

⁵⁵³ Citado por Arendt, H.; Ibid., p. 59.

los ingleses realizada por Edmund Burke, lo que pone en evidencia el carácter de restauración que, al menos en sus pensamientos y palabras, tenía aún el término.

Esa noción de novedad que, como vemos, tardó tiempo en acomodarse a los acontecimientos políticos, como espíritu revolucionario y experiencia del origen, ya estaba instalada desde hace tiempo en la ciencia y la filosofía del momento con autores como Galileo Galilei o Descartes, cuyas teorías y pensamientos eran pensados, no solo por ellos mismos, como completamente novedosos. *“En otras palabras, el extraño pathos de la novedad, tan característico de la Época Moderna, necesitó casi dos siglos para salir del aislamiento relativo de la ciencia y la filosofía y alcanzar la esfera política. (Según la expresión de Robespierre: «Tout changé dans l’ordre physique; et tout doit changer dans l’ordre moral et politique»)”*⁵⁵⁴.

Sin embargo, cuando el término se aplicó lo hizo con toda la fuerza de la metáfora astronómica, que ahora cobraba sentido en pretensiones humanas, alejándose del sentido cíclico de la metáfora al vislumbrar la posibilidad de establecer un nuevo origen en los acontecimientos políticos, pero conservando drásticamente su sentido a través del carácter irresistible del fenómeno que, sujeto a unas leyes propias, cobraba cuerpo en las calles de París con las multitudes empobrecidas enfervorizadas en su asalto al espacio público, en nombre de la libertad. Eso es lo que traslada la interpretación del breve diálogo entre Luis XVI y La Rochefoucauld-Liancourt sobre la toma de la Bastilla, donde la supuesta revuelta ha pasado a convertirse en una revolución, fenómeno que ni el propio rey, con todos los instrumentos en su poder, puede llegar a detener.

*“Lo que desde entonces ha mostrado ser irrevocable y que los agentes y espectadores de la revolución reconocieron de inmediato como tal, fue que la esfera de lo público –reservada desde tiempo inmemorial a quienes eran libres, es decir, libres de las zozobras que impone la necesidad– debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujetas a las necesidades cotidianas. La noción de un movimiento irresistible, que el siglo XIX iba pronto a traducir conceptualmente a la idea de necesidad histórica, resuena desde la primera hasta la última página de la Revolución francesa”*⁵⁵⁵.

Desde esta perspectiva, la de la novedad revolucionaria y de la ruptura, podríamos intentar entender también el surgimiento del movimiento 15-M y, por otro lado, intentar comprender por qué la necesaria lectura desde esa óptica irresistible, el torrente revolucionario del que habló Camille Desmoulins. Muchos autores interpretan el 15-M como respuesta a la crisis y una minoría,

554 Arendt, H.; Ibid., pp. 60–61.

555 Ibid., p. 64.

de manera más general, como resultado de un determinado estadio del capitalismo. Como ya hemos señalado en el trabajo, la mayor parte de analistas y entendidos, intelectuales y activistas, analizan la crisis como el necesario detonante histórico que otorgó a ese momento los condicionantes para que el movimiento explosionara. Resulta curioso constatar, según las palabras de Arendt, cómo los acontecimientos ocurridos en las revoluciones históricas permitían leer esa historia desde la perspectiva determinista y así entender, desde ella, que se podrían manejar los términos para encontrar un resultado satisfactorio a la ecuación.

“...ocurrió con el concepto de necesidad histórica que, como hemos visto, no procedía tanto de la experiencia y el pensamiento de quienes hicieron la revolución como de los esfuerzos de quienes deseaban entender y congraciarse con unos acontecimientos que habían contemplado, como espectadores, desde fuera”⁵⁵⁶.

Ver en qué medida la lógica determinista en la lectura de los acontecimientos es aplicable al movimiento 15-M, con su escaso recorrido, podría parecer impaciente. Sin embargo, casi nadie niega que sin crisis económica este no habría existido, la crisis determina la crítica, y también muchos consideran que se ha diluido como resultado de otro hecho histórico como es el surgimiento de Podemos, que se enchufó a la red de la indignación. Aunque como dice Taibo *“el argumento, muy del gusto de los medios del sistema, que concluye que Podemos es la inevitable concreción partidaria del movimiento del 15 de mayo constituye un manifiesto dislate”⁵⁵⁷*. Por otro lado, resulta curioso y paradójico que, al tiempo, se conciba el 15-M, por parte de muchos autores, como un movimiento con escasa memoria histórica al deslindar, en ocasiones, los fantásticos acontecimientos de mayo con las luchas anteriores sin las cuales no podría entenderse el surgimiento del mismo, todo ello previo paso por la licuadora de la crisis económica y su gestión. Y, por otro lado, cómo es al tiempo un movimiento enmarcado en una conciencia histórica aún más pronunciada que la de los revolucionarios/as de otros periodos históricos.

“La historia es el dominio de la recta, de la recta ascendente. Comienza con la acumulación: acumulación de objetos como Capital, acumulación de sujetos como Estado y acumulación de mensajes como Escritura. Y, en consecuencia, acumulación de tiempo como Historia”⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 133

⁵⁵⁷ Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En op. cit., p. 85.

⁵⁵⁸ Ibáñez, J.; Por una sociología de la vida cotidiana. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1994, p. 120.

Esta diferente perspectiva histórica tiene que ver con que, pese a su aparente unidad, el movimiento está parcelado en diferentes sectores, de los que han ido naciendo diferentes herederos políticos. Uno de ellos bastante definido, aunque obviamente muy heterogéneo, estaría compuesto por las personas activistas con mayor trayectoria política y, por tanto, mayor experiencia y memoria histórico-política, frente a otro, necesario y probablemente mayoritario dentro del 15-M y quizás incluso más heterogéneo, compuesto por nuevos integrantes a la movilización social, muy jóvenes, con escaso recorrido y memoria de las luchas precedentes.

En cualquier caso, al igual que Agamben, entendemos que hay hechos que marcan el carácter de una época, pese a su aparente irrelevancia para el común, definen un periodo y que precisamente *“por esto tienen valor de signo, de indicio histórico: semeia ton kairon”*⁵⁵⁹. El denominando *Nixon Shock* que acabó en el año 1971 con la convertibilidad oro-dólar, fue el hito final dentro de un proceso de desmaterialización de la moneda, la desfiguración del rostro del capital, que había comenzado mucho antes y que es esencial para poder entender la crisis presente y, como indica la cita siguiente, también la crítica.

*“Ante el capitalismo sin rostro global (las sociedades anónimas, las finanzas escondidas en Paraísos Fiscales, etc.) aparecen ahora movimientos sin líderes. Wu Ming (2002) escribe “Esta revolución no tiene rostro”*⁵⁶⁰.

El 15-M accedía a la política como respuesta a la crisis económica, pero finalmente se centraba en la crisis de la representación y sin olvidar la relevancia de la banca y las empresas en el entramado económico, ponía el acento en la mala gestión política, de la que, de alguna manera, era resultado todo lo demás. Por ello, entendieron que lo primero y principal era recuperar el debate en el espacio público, recuperar la política.

*“El error de los descontentos fue pretender imitar el régimen político actual con asambleas en las que votaban”*⁵⁶¹.

559 Agamben, G. Walter Benjamin y el capitalismo como religión, 2011, <http://www.rebellion.org> [Consulta: sábado, 30 de mayo de 2015]. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119>.

560 Rodríguez Villasante, T. (2015). ¿Hay ingeniería social en los procesos y movimientos sociales? En Galindo Cáceres, J., Islas Carmona, O. Ingeniería en Comunicación Social y Comunicación Estratégica. CAC, Cuadernos Artesanos de Comunicación /75, p. 245.

561 Sadia, J. M. (2011, 10 de julio). Entrevista a Agustín García Calvo. La Opinión de Zamora. Disponible en: <http://www.laopiniondezamora.es/zamora/2011/07/10/movimiento-15-m-debe-perder-miedo-acabar-democracia/530919.html>.

Aunque casi siempre se intentaba el consenso⁵⁶², en algunos casos y en algunas asambleas votaron, y a la vez que votaron siguieron el trazo de una “revolución” que venía marcada, desde cierto momento, por una lógica implacable, la de los acontecimientos históricos y el cambio social, bajo la perversa lógica de la representación.

De manera no conspiratoria nos gustaría citar, para finalizar este punto, que el año anterior al despertar del 15-M, a finales del 2010, la Fundación Everis, apoyada por varios de los principales líderes empresariales del país y representantes de los sindicatos, lanzó la iniciativa Transforma España que, curiosamente, al igual que poco después lo haría el movimiento 15-M, ponía el acento en el papel del ciudadano y en la mala gestión política e incluso llamaba al despertar de una ciudadanía adormilada y taciturna. La Fundación Everis es un *Think Tank*, que se creó en el año 2001, en el que participa el mundo de la política y de las finanzas al más alto nivel.

*“El modelo vigente de España está agotado. Requiere un cambio sistémico de gran urgencia. Todos somos parte del problema y de la solución, por eso el papel del ciudadano es vital en esta transformación”*⁵⁶³.

Las palabras del coordinador de la iniciativa de la citada fundación dejan poco lugar a dudas en cuanto al diagnóstico; claro que decir que todos somos parte del problema le sirve para excluir en parte al núcleo empresarial, es decir, al escurrir el bulto de un elemento fundamental de la historia sin la que la crisis no puede seguir funcionando. El de un sistema anónimo donde las pérdidas siempre pueden ser esparcidas y compartidas a partes iguales por el total del conjunto y donde para hablar necesitamos estar cargados de razones, porque la lógica económica siempre habla y es inexcusable.

En cualquier caso, desde todas estas perspectivas, no debemos perder de vista el papel central de nuestra crítica a las recurrencias del proceso histórico que estamos viviendo, que parece estar determinando nuevamente muchos factores del movimiento político más relevante que ha conocido mi generación, aquellas personas que nacimos con posterioridad a la llegada de la democracia. Proceso el de la transición que, como ya hemos comentado, ha sido una de las grandes

562 Según Graeber, el consenso que se había empleado en los movimientos asamblearios estadounidenses de los años setenta provenía de las comunidades cuáqueras, en las que se interpretaba, desde una perspectiva teológica, como la presencia del espíritu divino en la comunidad. Posteriormente se introduce en los movimientos sociales para promover una democracia directa y horizontal.

563 Fundación Everis. Un centenar de empresarios y expertos presentan la iniciativa Transforma España, 2011, <http://www.everis.com/> [Consulta: viernes, 3 de julio de 2015]. Disponible en: <http://www.everis.com/spain/es-ES/sala-de-prensa/noticias/Paginas/iniciativa-transforma-espana.aspx>.

críticas del movimiento 15-M y que ha sido clave en la construcción del discurso de Podemos y las candidaturas ciudadanas de cara a las elecciones europeas y autonómicas, pero especialmente en el caso de Podemos sin llegar, me parece, al núcleo del asunto.

“Efecto insorteable de esta perspectiva es el hecho de que, en el mejor de los casos, se contesta lo que significa el régimen –el bipartidismo y la corrupción, para entendernos–, pero se acata la condición del sistema –el capitalismo– que se halla en la trastienda”⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴ Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En op. cit., p. 87.

7.2. El 15-M y la promesa de la política. ¿Se puede entender el 15-M más allá de la tradición revolucionaria?

“El 15 de mayo ha de ser algo más que un oasis en el desierto; ha de ser inicio de una ardua lucha hasta lograr que, efectivamente, ni seamos ni nos tomen por “mercancía en manos de políticos y banqueros”. Digamos NO a la tiranía financiera y sus consecuencias devastadoras”.

José Luis Sampedro

“En la noción de cargarse de razón está implícitamente entendido que el que se carga de razón no es alguien que haga algo, sino alguien que permanece inmóvil mientras otro, añadiendo torpeza sobre torpeza, error sobre error, injusticia sobre injusticia o maldad sobre maldad, viene de alguna forma a convertirse en un auténtico motor que carga de razón (y creo que cuadra la eléctrica metáfora) la dinamo o la batería del primero, como si acumulase un potencia moral a favor de éste”.

Rafael Sánchez Ferlosio

Como hemos comentado en el capítulo anterior, la importancia de la novedad revolucionaria, vinculada al origen y la idea de ruptura e inicio de algo completamente novedoso, se instaló en la cabeza de las personas revolucionarias a partir de la Revolución francesa, uniéndose de manera inextricable a otros campos discursivos que ya se embriagaban en la experiencia de la novedad, consustancial al periodo de la modernidad. La idea de ruptura con el pasado, con la tradición, en el marco de una línea temporal ascendente, de un relato integrador y evolutivo, es también parte consustancial de la idea de crisis como hemos desarrollado.

También, de la misma manera que Arendt u otro autor como Camus, entendemos que la novedad revolucionaria, en caso de ser interpretada como tal, tuvo que ver esencialmente con la entrada en escena de la libertad, tan poco tratada y, en tal caso, cuestionada históricamente. Vinculada a una voluntad con la que, según Arendt, los filósofos modernos únicamente se han enfrentado de costado y nunca de frente, aquella libertad que desaparecía sin dejar rastro, en condiciones extrañas, en cada instante en que parecía verdaderamente al alcance de nuestra mano.

Este diagnóstico parece compartirlo con Marx, por ejemplo, que al igual que la pensadora de Hannover veía en cierta tradición revolucionaria la máscara que enturbiaría todas las demás, en esa famosa cita que refiere a la doble trama de la historia, que se repite, primero como tragedia para poco después hacerlo como gran farsa.

“Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvido decir que, una vez, como [gran] tragedia, y la otra, como [lamentable] farsa... ¡El dieciocho Brumario del genio por el dieciocho Brumario del idiota!... Los hombres hacen su historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas.... Así Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789 a 1814 se atavió alternativamente como la República Romana y el Imperio Romano, y la revolución 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí el 1789, y allá la tradición revolucionaria de 1793-1795”⁵⁶⁵.

La promesa de la política es, según Arendt, el otro lado del “tesoro perdido” de la revolución, que entiende que solo puede ser el de la felicidad pública y la libertad, propulsores primordiales de la política republicana entre iguales que defendió. Ese tesoro perdido en la memoria de la humanidad es la preocupación con la que Arendt arranca su texto central sobre la revolución aunque, por supuesto, el final no clausura esta posibilidad que siempre entendió como plausible, no por ello necesaria y mucho menos resultado causal de ningún proceso histórico. Ningún recorrido, por prometedor que parezca, puede salvarnos. La ruptura total de ese espacio público se produjo al tiempo que las revoluciones buscaban y rebuscaban en lo político, entendidas progresivamente en el marco de la filosofía de la historia, para alcanzar la libertad, es la esencia del pensamiento arendtiano en torno a la cuestión.

Esa ruptura supuso también un poderoso cambio mental en las personas y, por ende, en la constitución de los cuerpos políticos. Esa progresiva manipulación, al despojar a la vida pública de su sentido más propiamente político, que ahora sí se daría en llamar social, en cuanto a espacio como casi sinónimo de público, tendió a debilitarse y a verse copada por unos intereses que eran más que otra cosa privados y, en muchas ocasiones, oscuros. Porque como el solipsismo siguió funcionando, incluso cuando a la manera del socialismo más doctrinario todo era “socializable”, en realidad lo que pasó a significar rápidamente en la experiencia práctica es que todo había pasado a estar controlado por el Estado (que se legitimaba como voluntad de voluntades), a modo de una gran corporación que incluye a todos los habitantes de la nación, pero sin que eso supusiera una igualdad real para ellos. En el mejor de los casos no era un mero capitalismo de Estado como el que criticaban. Pues cuando todo es público, es también en esencia privado o privativo. Cuando el capital se había entendido, a través de las teorías marxistas, como el símbolo de apropiación capitalista de lo público, del despojamiento del obrero a través de la explotación, la conciencia de

⁵⁶⁵ Marx, K.; El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Editorial Alianza, Madrid, 2003, pp. 31–33.

clase se había convertido también en el símbolo de lo que el nuevo Estado obrero tenía que conquistar a toda costa. Así se expresa Vladímir Lenin en agosto de 1917:

“La cuestión del Estado adquiere actualmente una importancia singular; tanto en el aspecto teórico como en el aspecto político práctico. La guerra imperialista ha acelerado y agudizado extraordinariamente el proceso de transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado. La opresión monstruosa de las masas trabajadoras por el Estado, que se van fundiendo cada vez más estrechamente con las asociaciones omnipotentes de los capitalistas, cobra proporciones cada vez más monstruosas...La cuestión de la actitud de la revolución socialista del proletariado ante el Estado adquiere, así, no sólo una importancia política práctica, sino la importancia más candente como cuestión de explicar a las masas que deberán hacer para liberarse, en un porvenir inmediato, del yugo del capital”⁵⁶⁶.

El texto ya citado de Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, plantea el problema de la revolución como el desplome de los principios republicanos inherentes al movimiento revolucionario y, en particular, al problema de la fraternidad que, en su perspectiva histórica, se enmarca como un declive de esos valores, entendiéndolo sobre todo como declive generalizado de lo social. Entendemos que este texto integra una buena parte de las ideas de cierta tradición republicana, diferente a la de Arendt, que desarrollamos para dar perspectiva y contrastar nuestro análisis.

Domènech plantea en el citado texto una visión que permite entender perfectamente desde la perspectiva de una historia que parece tiene intenciones en sí misma, el declive. Desde su punto de vista, obviamente marxista o partisano, como cita en la introducción, la virtud está completamente vinculada con la división social del trabajo y la articulación durante toda la historia de las diferentes clases sociales, por la fragmentación social que habían tendido a generar todos los regímenes políticos. Así la propiedad será la clave ya desde Aristóteles quien, según Domènech, fue un *realpolitiker* consumado, pues ligó de manera clara la cuestión de la pobreza y a la colisión entre ricos y pobres. De esta manera, será de la propiedad de la que derive la virtud, que solo puede ser por tanto cultivada por las clases ociosas, los propietarios que, consecuentemente, serán quienes deben tener el mando dentro del régimen político, incluyendo a Aristóteles, por su defensa de estos argumentos, como realista moderado o republicano de derechas. Esta idea, para Domènech, es la clave para entender la revolución y dice que se traslada prácticamente intacta hasta Jefferson. Las

⁵⁶⁶ Lenin, V. I. U.; *El Estado y la revolución*. Editorial Alianza, Madrid, 2008, pp. 33–35.

luchas de la democracia ática radical y su acceso al poder durante 140 años, confrontadas con la visión de limitar la libertad a los pobres, demuestran esta cuestión:

“Atenas fue una República gobernada ininterrumpidamente por el partido democrático de los pobres (el partido de Ephialtes, de Pericles, de Sófocles el trágico, de Arquestratos, de Cleón, del meteco Lysias y de Demóstenes) durante 140 años, hasta su conquista por el imperio macedonio en el 321 antes de nuestra era...El fondo de lo que a Aristóteles le resulta insoportable aquí es esto: que la reforma democrático-radical de Ephialtes ha generado un diseño institucional de la vida política en el que, de un lado, el pueblo pobre, el dêmos, consigue romper las estructuras de dependencia social que le confiaban a la pura «idiocia» (a la vida privada), motivándole e incentivándole a irrumpir en la vida pública, al tiempo que, de otro lado, los ricos y distinguidos se desentienden progresivamente de la participación política, retirados a sus asuntos particulares”⁵⁶⁷.

Para Domènech, como de otra manera lo es para Arendt, esa vieja idea de libertad republicana (democrática) que surge en Grecia, resurge con la Revolución francesa y con los socialistas, que la rescatarán desde la antigüedad para traerla de la mano hasta el mundo moderno. Así, en el s. XIX europeo solo en los socialistas continuó de manera tozuda la idea de libertad republicana, vinculada a la necesidad de hacerla universal tanto dentro del territorio como hacia fuera. De esta manera, ampliaban la libertad republicana de personas que, como Aristóteles o Cicerón, querían la libertad pero no universalizarla. Es decir, que para él la tradición republicana contemporánea que debemos tener en cuenta viene de Robespierre y esta, a su vez, cuando se dirige al mundo antiguo, se refiere más a la democracia plebeya ateniense que a la Roma oligárquica, que nunca conoció un estilo de democracia de los pobres libres como la ateniense. En este punto encontrará el autor la ruptura con el republicanismo liberal.

Por ello, entiende el socialismo como el heredero histórico de una libertad republicana en el sentido de no dependencia, de autonomía, de subsistencia social sin para ello tener que pedir permiso a otras personas. El problema es que el socialismo hereda todos estos valores antiguos tras la Revolución industrial, con un tremendo impacto para la sociedad y los trabajadores. Entiende a Robespierre y a la Revolución francesa como herederos de la democracia plebeya ática, al querer extender la libertad a todos los individuos, y a Jefferson, con Aristóteles o Cicerón porque, al igual que ellos, no quiso universalizar la libertad (querían extender la libertad a los libres, pero no a los esclavos), si bien todos basaron sus ideas en la construcción de una democracia radical de pequeños

567 Domènech, A.; Op. cit., pp. 51–52.

productores. Durante el marxismo, aunque los propios Marx y Engels tenían alta estima por Robespierre y sus ideas acerca de la democracia republicana, entendieron que los efectos producidos por la Revolución industrial imposibilitaban la universalización de la pequeña propiedad agraria. Por ello, con base en los socialistas denominados utópicos, elaboraron la idea de que a la manera del capitalismo había que plantear la cuestión aprovechando las economías de escala que habían producido los avances de la Revolución Industrial y que, para ello, era necesaria la constitución de un tipo de asociación, de agrupación de productores libres e iguales que pudieran apropiarse de manera colectiva de los bienes y las fuerzas productivas, que pudiera competir con los entes capitalistas. De manera que aquí ve Domènech uno de los primeros baches con que se topa el ideal fraternizador, que trataron de salvar a través de esas nuevas asociaciones que permitieran mantener lo que les daba la posibilidad de obrar, es decir la propiedad, otrora individual, ahora colectivizada.

A partir de ese momento y vinculado a este salto, se producirá otra ruptura entre las revoluciones del s. XIX y la Revolución rusa. Así desde Marx al propio Mijaíl Bakunin, el socialismo debía fundarse en la apropiación común de los instrumentos de producción. Sin embargo, ambos entendían el Estado, mucho más Bakunin, como una ficción heredada del absolutismo y que ponía en peligro, por tanto, esa propiedad colectiva.

“En nombre de esa ficción que apela al interés colectivo, al derecho colectivo como a la voluntad y a la libertad colectivas, los absolutistas jacobinos, los revolucionarios de la escuela de J. J. Rousseau y de Robespierre, proclaman la teoría amenazadora e inhumana del derecho absoluto del Estado, mientras que los absolutistas monárquicos la apoyan, con mucho mayor consecuencia lógica, en la gracia de Dios. Los doctrinarios liberales, al menos aquellos que toman las teorías liberales en serio parten del principio de libertad individual, se colocan, primeramente se sabe, como adversarios de la del Estado...Sin embargo, vemos que en la práctica, siempre que ha sido puesta seriamente en tela de juicio la existencia del Estado, los liberales doctrinarios se mostraron partidarios del derecho absoluto del Estado, no menos fanáticos que los absolutistas monárquicos y jacobinos”⁵⁶⁸.

El Eclipse de la fraternidad trata de encontrar el tercer valor olvidado, según Domènech, de la tradición republicana revolucionaria moderna partiendo del fracaso de la Revolución de 1848 para pasar a analizar el concepto de libertad republicana vinculado a la democracia y la propiedad, su

568 Bakunin, M.; Dios y el Estado. Editorial Proyección, Buenos Aires, 1975, p. 9.

salto a la Revolución norteamericana y, sobre todo, a la francesa, el paso de la democracia a la socialdemocracia, así como el análisis de esta, la caída en picado del republicanismo tras la Primera Guerra Mundial con el fracaso de la Revolución bolchevique, el desplome de la República de Weimar, la austriaca y la II República española, dejando al movimiento republicano completamente quebrado.

El año 1848, con diversas insurrecciones en toda Europa, fue clave porque estas revoluciones, según Domènech, se habían hecho bajo el emblema del ideal fraternizador. Marx en *La lucha de clases en Francia* habla de esa fraternidad que emborrachó al proletariado, en una revolución en la que hasta los monárquicos pasaron a ser republicanos y los millonarios se travistieron de obreros, que recuerda a la brillante descripción que hiciera George Orwell a su llegada a la Catalunya revolucionaria de la Guerra Civil española. Sin embargo, la derrota con el golpe de Estado de Bonaparte ponía fin al sueño fraternizador, del que ya Marx había advertido al dar cuenta de la ficticia abolición de las relaciones de clase y de su peligro para los proletarios. Una vez deshecho el espejismo fraternizador universal, el movimiento obrero buscó su propia organización dando cuenta, eso sí, de que los cambios sociales en adelante no podrían ser realizados por la clase obrera en solitario. Pese a ello, según Domènech, la primera socialdemocracia pensó que de todas las clases sociales solo la clase obrera no era reaccionaria.

“La fórmula que se correspondía con esta fantaseada superación de las relaciones entre las clases era la fraternité, la confraternización y la fraternidad universales. Esa cómoda abstracción de los conflictos de clase, esa sentimental nivelación de los contradictorios intereses de las clases, esa ilusoria elevación por encima de la lucha de clases, la fraternité, fue el verdadero santo y seña de la Revolución de febrero. Sólo por un malentendido estaban las clases divididas, y Lamartine bautizó el 24 de febrero al gobierno provisional: «un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les différentes classes»”⁵⁶⁹.

Para Domènech en esa primera socialdemocracia se había producido una escisión entre el mundo obrero y el burgués, que se plasmaría claramente en Alemania con la teoría de los dos mundos y que se gesta a partir del fracaso de la Revolución de 1848. Así describirá Marx el paso de la democracia social a la socialdemocracia, que también describe Domènech.

“A las reivindicaciones sociales del proletariado se les limó la arista revolucionaria y se les dio un sesgo democrático, en tanto que a las demandas

569 Citado por Domènech, A.; Op. cit., p. 122.

democráticas de la pequeña burguesía se les despojó de la forma puramente política y se afiló su arista socialista. Así surgió la socialdemocracia”⁵⁷⁰.

Esto supuso el paso del ideal fraternizador universal, al del pueblo, el del proletariado, que Domènech relata así: *“Lo que importa es darse cuenta aquí de que «fraternidad» significa ahora, para el grueso de los socialistas de la I Internacional, esto: unión, hermanamiento, de los distintos pueblos trabajadores de la tierra en vías de emanciparse de sus «patronos» y de sus «gobernantes». Fraternidad es ahora, por encima de todo, «internacionalismo proletario», es decir cancelación de toda loi de famille (el yugo del despotismo patronal) y de toda loi politique (el yugo del despotismo monárquico) segmentantes de las poblaciones trabajadoras del planeta, civilización de las relaciones entre los pueblos: República cosmopolita en la era de la industrialización avanzada. Y como embrión de esa República, como «federación fraternal del las clases trabajadoras, se presenta explícitamente la I Internacional trabajadora»*”⁵⁷¹.

Sin embargo, su disolución no tardaría en llegar. Para Marx, el experimento de la Comuna de París de 1871 suponía entroncar con la idea de la República social que desprecia al Estado como ente parasitario y cuyo fin último era su destrucción absoluta.

“La clase obrera no puede limitarse a tomar posesión de la maquinaria estatal y ponerla a trabajar para sus propios fines. El poder estatal centralizado, con sus omnipresentes órganos (ejército regular, policía, burocracia, clero, estamento judicial) creados conforme a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo, procede de los tiempos de la monarquía absoluta, en donde sirvió a la sociedad civil [burguesa] ascendente como una poderosa arma en sus luchas contra el feudalismo...el polo opuesto del [segundo] Imperio. El llamado a la «República social» con el que el proletariado de París inició la Revolución de febrero, no hacía sino expresar la indeterminada exigencia de una República que no sólo tenía que eliminar la forma monárquica de la dominación de clase, sino la dominación de clase misma. La Comuna fue la forma determinada de esa República”⁵⁷².

La derrota de la Comuna fue seguida de los malos consejos de Marx que, de manera tibia, llamó a la calma frente a una posible insurrección contra el gobierno en el contexto de la agresión

570 Marx, K.; El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Editorial Alianza, Madrid, 2003, p. 75.

571 Domènech, A.; Op. cit., pp. 128–129.

572 Citado por Domènech, A.; Ibid., p. 134.

prusiana, mientras que, según Domènech, se tendría que haber impulsado una dictadura del proletariado al estilo de la jacobina de 1792. La insurrección no fue jacobina y la Comuna fue arrasada por el gobierno de Versalles con la ayuda del ejército prusiano.

“Sin embargo, a diferencia del aspérrimo juicio que hizo del fracaso de la Segunda República francesa de 1848, no sólo rescató Marx después de 1871 su juicio crítico sobre el comportamiento de los communards, sino que convirtió a la Comuna en paradigma de su concepción del socialismo, calificándola como «glorioso présago de una nueva sociedad»”⁵⁷³.

Pero la derrota, al tiempo, acabaría por provocar el cambio de estrategia que iba a instigar enfrentamientos y hacer detonar la AIT, en la que se recomendaba promover los sindicatos y la creación de partidos obreros con el fin de reorganizar el movimiento obrero desde las propias instituciones del Estado.

Sin embargo, el avance de la socialdemocracia, por su inserción en el sistema de partidos, va progresivamente aislando a los obreros campesinos y las clases medias empobrecidas en las ciudades, lo que creó un espacio para el trabajo político de la burguesía industrial y financiera y un caldo de cultivo perfecto para el fascismo.

En el socialismo del s. XX, como intuyeron Marx y sobre todo Engels, idea que terminará de desarrollar Lenin, solo el Estado era capaz de hacer frente a las embestidas de la economía de mercado a través de las grandes empresas capitalistas y del Estado como ente monopolista. Así fue como progresivamente el socialismo, según Domènech, tuvo que convivir con el Estado para tratar de adaptarlo a los intereses del proletariado, pero no lo consiguió y acabó siendo devorado por este y completamente destruido por el fascismo de entreguerras.

Como vemos, en el recorrido sintético en el que hemos tratado de exponer algunas de las ideas principales del autor, Domènech entiende el proceso histórico de la revolución dentro de la idea de revolución permanente, con un republicanismo que le sirve de hilo conductor, entendiendo la historia como una lucha de clases abierta y persistente, con base en la propiedad, que pareciera dar por hecho un estado de naturaleza como punto de partida, así como de personas corrompidas por la sociedad, lo que impide la libertad a través de la desigualdad y esa acumulación originaria de la que hablaba Marx. La polemología aparece como principio de contradicción inherente a toda política, en cuanto a su configuración previa en nuestra mente claro está. Esto, entendemos, es lo que permite a Domènech, con base en Hegel y Marx, explicar conforme a esos principios la historia

⁵⁷³ Ibid., p. 133.

desde la Grecia clásica hasta nuestros días, sobre las pautas de contradicción y confrontación que rigen nuestras sociedades y sus revoluciones. Por ello parte de la puja entre las dos vertientes republicanas griegas, el ala democrática y la aristocrática o antidemocrática, y podrá extrapolar esa puja por el sentido hasta la Revolución francesa (y el resto de revoluciones europeas, incluida la Revolución de Octubre) y las americanas (del Norte y del Sur). En ese trascurso aparecerán las monarquías absolutas, que después pasaran a ser parlamentarias y constitucionales, así como las ideas liberales que en sus dos vertientes, elitista y democrática, convivirán y se entremezclarán con un amplio espectro de movimientos y partidos de izquierda (comunistas, anarquistas, laboristas, etc.) que vendrán a sumarse para complejizar este particular juego de suma cero en el que parece haber quedado convertida la política, que ya solo puede ser la de los ganadores y los vencidos en el tablero de la historia.

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'como verdaderamente ha sido'. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro...Sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”⁵⁷⁴.

El término “fraternidad”, que sirve de hilo conductor a Domènech, fue empleado por Robespierre al final de la triada, cuando en su célebre discurso del 5 mayo de 1790 defiende el derecho de todo ciudadano a acceder a la Guardia Nacional. Así es como la idea de emancipación u obtención del título de mayoría de edad, metáfora obtenida del ámbito familiar, pasará a ser un ideal propio de la Ilustración.

“Robespierre y Marat exigían, ahora políticamente, que los miembros de esas clases se hermanaran como ciudadanos de pleno derecho de una nación emancipada, para hermanarse luego con el resto de pueblos emancipados de la tierra”⁵⁷⁵.

En Domènech la fraternidad está siempre dentro del espectro de la lucha de clases, del conflicto dialéctico de la sociedad entre sus clases constituyentes, que Marx había reducido a dos: *“Sin embargo, nuestra época, la época de la burguesía, se caracteriza por haber simplificado los*

574 Benjamin, W.; La dialéctica en suspenso. Editorial Arcis-Lom, Buenos Aires, 2002, p. 51.

575 Domènech, A.; Op. cit., p. 15.

antagonismos de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes grupos enemigos, en dos grandes clases antagónicas: la burguesía y el proletariado”⁵⁷⁶.

El concepto de fraternidad tuvo y tiene gran importancia en el cristianismo, expresado en la idea de amor al prójimo, en la que el Padre solicita a sus hijos, a los que ve como iguales, mediante mandato divino “amar al prójimo como a ti mismo”, como a un hermano/a. La fraternidad posteriormente ha sido desarrollada por varios autores, de todos los periodos, muchos de los cuales intentando vincular a las diferentes clases sociales, la han relacionado con la compasión y esta, a su vez, con la idea de supervivencia en el estado de naturaleza al estilo de Rousseau, es decir, un interés propio, basado en necesidades biológicas, que nos vinculaba. En sociedad y desde diferentes análisis de la moral se ha tendido a tratar de resolver el enigma de la contradicción permanente entre la naturaleza egoísta y filantrópica que entran en conflicto en la mente humana, concediendo unos autores más primacía al egoísmo, y otros al altruismo, como principio inspirador de nuestras actuaciones. Otra de esas paradojas irresolubles que mantiene las mentes azoradas. Quizá la más “simpática” expresión de esta paradoja es la famosa fábula de los puercoespines de Arthur Schopenhauer, que entendía perfectamente aplicable a la forma de socializar humana. Cuando los puercoespines tenían frío se acercaban para tratar de calentarse junto al resto del grupo, pero sus púas les marcaban el límite, de nuevo debían separarse hasta lograr, tras varios tanteos, el punto de equilibrio social, ni muy cerca ni muy lejos. Kant lo llamó la “sociabilidad insociable”. Piotr Kropotkin, por contra, utilizará el concepto “apoyo mutuo” que pretende, con ayuda de las teorías de Darwin, elaborar una teoría científica (darwinismo social) sobre la solidaridad, que supone este apoyo como un instinto natural de conservación humana, que también estaba de alguna manera en Rousseau como idea de solidaridad natural.

“La hormiga, el pájaro, la marmota y el Tchouktche salvaje no han leído a Kant ni a los Santos Padres, ni aun a Moisés; y sin embargo tienen todos la misma idea del bien y del mal. Si reflexionáis un momento acerca de lo que lo que hay en el fondo de esa idea, veréis al instante que lo que se reputa bueno entre las hormigas, las marmotas y los moralistas cristianos o ateos, es lo que se considera útil para la conservación de la especie, y lo que se reputa malo es lo que se considera perjudicial...Sin esa solidaridad del individuo con la especie, nunca el mundo animal se hubiera desarrollado ni perfeccionado. El ser más adelantado en la tierra, sería aún uno de esos pequeños grumos que flotan en las aguas y que apenas se perciben con el microscopio. No existirían aún las primeras

576 Marx, K.; Manifiesto Comunista-Antología del Capital. Editorial Cultura, Barcelona, 1999, p. 97.

agregaciones de células: ¿no son ya un acto de asociación para la lucha?”⁵⁷⁷.

En esta interpretación, la solidaridad es la que ha permitido el desarrollo del ser humano hasta su estado actual, partiendo de las primeras agregaciones de células entendidas como proceso biológico de lucha por la conservación de la especie, descubierta como ley por el príncipe anarquista y que, aunque hoy queda oculta bajo el arduo manto del egoísmo social, podría volver a inspirar el progreso social.

Como hemos explicado, la palabra “pueblo” es fundamental para entender la Revolución francesa y el significado que cobrará a través de su legado revolucionario, como corolario que fundamentará, a posteriori, la lucha obrera. Si recordamos algún adjetivo desdichado aparecía permanente vinculado al pueblo en Robespierre, en Sieyes: el pueblo desgraciado, desventurado, etc., lo que pretendía dar cuenta de la ignominia de su situación y despertar aquella pasión natural adormecida. El término, por tanto, fue establecido por esas personas que desde fuera podían contemplar los sufrimientos y las desgracias de otros, desgracias con las que el único vínculo que pensaban podían generar era la compasión.

La clave para Arendt, aparte de la tremenda desigualdad económica, está en la ausencia de libertad política existente en el Antiguo Régimen. No porque este no reconociera determinadas libertades individuales, que lo hacía, sino debido al hecho de que como mostró Tocqueville había tendido progresivamente a la destrucción del mundo de los asuntos públicos, los espacios de participación política existentes, a través de la centralización del poder. Esto pervive todavía a finales del s. XVII en algunas zonas de Francia donde, según la expresión de Tocqueville, *“la vida municipal es pública y activa; donde la ciudad se muestra todavía orgullosa de sus derechos y celosa de su independencia. Las elecciones no fueron completamente abolidas hasta 1692. Las funciones municipales constituyeron entonces oficios enajenados...Esto equivalía a sacrificar junto a la libertad de las ciudades su bienestar...Luis XI había restringido las libertades municipales porque el carácter democrático de éstas le daba miedo. Luis XIV las destruyó sin temerlas, como lo demuestra el hecho de que las vendió a todas las ciudades que quisieron o pudieron comprarlas”⁵⁷⁸.*

A partir de ese momento, el negocio de la libertad política iba a convertirse en uno de los impuestos más importantes para sufragar los gastos de la monarquía y de los más extraños desde la perspectiva del pueblo (¿cómo se podría comprar la libertad?). Cuando en el año 1764 el gobierno intentó realizar una ley general sobre la administración de las ciudades, se realizó un estudio sobre su estructura, en la que Tocqueville encuentra que todas tienen dos órganos políticos principales.

577 Kropotkin, P.; *La moral anarquista*. Editorial Los libros de la Catarata, Madrid, 2003, pp. 108–114.

578 Tocqueville, A.; *Op. cit.*, pp. 74–75.

Una primera asamblea que ostenta el poder ejecutivo y cuyos cargos son electivos, en función de que el monarca haya concedido (enajenado) el derecho a la elección y, por otro lado, una asamblea general legislativa que elige a la corporación municipal, que mantiene los cargos electos y prosigue ejerciendo una papel relevante en la mayor parte de los asuntos municipales. Esta asamblea en el s. XV normalmente estaba formada por todo el pueblo. En el s. XVIII pasó a ser representativa, siendo algunos de esos cargos notables y otros miembros de las diferentes corporaciones populares. A lo largo del s. XVIII los notables van copando los cargos dentro de la asamblea y dejando cada vez menos espacio para los representantes del pueblo. *“El pueblo, que no se deja engañar tan fácilmente como se cree por vanas apariencias de libertad, deja entonces de interesarse por los asuntos del municipio y vive en el interior de sus propios muros como un extranjero”*⁵⁷⁹. Es al perder ese espacio *“donde los particulares habían olvidado desde hace tiempo la práctica de los negocios públicos, el hábito de interpretar los hechos”*⁵⁸⁰, donde la gente realizará una de las mayores acciones acontecidas en la historia de la humanidad sin tan siquiera percibirlo claramente y donde, al no existir por ninguna parte instituciones libres, la dirección de la opinión quedó en manos de los filósofos: *“cuando la opinión pública resurgió era de esperar que se hiciera la Revolución de acuerdo con principios abstractos y teorías muy generales, más que con vista a determinados hechos particulares”*⁵⁸¹.

Lo que aquellos hombres de letras, que invocaron a la compasión por los *malheureux*, compartían con los empobrecidos era precisamente eso, es decir, la inaccesibilidad para tener una participación en los asuntos públicos, que no podía ser valorada por estas personas en la medida en que se debatían por una dura subsistencia. Sin embargo, generalmente, las posibilidades materiales de estos ilustrados eran más elevadas y contaban con un cierto reconocimiento social. Así, al principal filósofo de la Revolución francesa como a su principal arengador, les pareció del todo razonable que la única fuerza con capacidad real de unir a todas las clases sociales fuera la compasión por los pobres, aquella que según Rousseau era tan natural hasta la corrupción del ser humano en sociedad. De esta manera y a través de la puesta en práctica del contrato social, la compasión y el desinterés fueron consideradas las dos virtudes políticas principales, aquellas que permitían el padecimiento por los otros y escapar del egoísmo en que nuestra razón nos encerraba. En estos términos se dirigirá la petición presentada por la Comuna de París: *“Par pitié, par amour, pour l’humanité, soyez inhumains!”*⁵⁸², que representa el lenguaje propio de la piedad que poco a poco iba a invadir el espacio público. La que podríamos denominar la *mathesis* de la compasión es la que lleva a los cabecillas de la Revolución francesa en su ataque contra la alta sociedad, con el afán de

579 Ibid., p. 77.

580 Ibid., p. 238.

581 Ibid.

582 Citado por Arendt, H.; Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 118.

alcanzar el poder, a afirmar lo que después haría con mayor sistematicidad Marx, es decir, que la pobreza y la necesidad son el mejor el remedio para luchar contra el poder.

“Robespierre «se sentía atraído por los hommes faibles», no sólo porque dicha atracción era inseparable de su ansia de poder, sino también porque había despersonalizado a los sufrientes...Para Dostoievski la señal de la divinidad de Jesús estribaba, sin duda, en su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad”⁵⁸³.

La compasión, que consiste en la identificación con el sufrimiento ajeno, es la que hace aparecer la cuestión social en Francia y es, como señala Arendt, una pasión que solo puede comprender lo particular, nunca lo universal, y cuyo sentimiento correspondiente es la piedad. Su intensidad puede ser tan fuerte como la propia miseria, pero en todo caso se dirige sobre seres humanos específicos y no sobre una generalidad. La compasión, vínculo humano natural según Rousseau, al buscar identificarnos con el otro quiebra, en cierta medida, ese espacio necesario donde se escenifica la política a través del lenguaje.

“La compasión, y en este sentido se asemeja al amor, anula la distancia, el espacio que siempre existe en las relaciones humanas, por lo cual si la virtud siempre está presta a afirmar que es preferible sufrir que actuar injustamente, la compasión va más allá y afirma, de modo completamente sincero e ingenuo, que es más fácil sufrir que ver sufrir a los demás. La compasión es desde un punto de vista político irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos”⁵⁸⁴.

Al ser la compasión políticamente irrelevante, será la piedad la que impulse a las personas de todas las clases hacia los *hommes faibles*, pues facilita la despersonalización de los miserables como un todo informe, siendo la solidaridad la que permite fundar una comunidad de intereses con los desamparados: “esta solidaridad, pese que puede ser promovida por el padecimiento, no es guiada por él y abarca tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres; si se compara con el sentimiento de la piedad, puede parecer fría y abstracta, pues siempre queda circunscrita a «ideas» –la grandeza, el honor, la dignidad– y no a ninguna especie de «amor» por los hombres...la piedad puede tener éxito allí donde la compasión fracasará siempre; puede abarcar a la multitud y, por consiguiente, al igual que la solidaridad salir a la luz...sin la presencia de la desgracia, la piedad no existiría y, por tanto, tiene tanto interés en la

583 Arendt, H.; Ibid., p. 113.

584 Ibid., p. 114.

existencia de desgraciados como la sed de poder lo tiene en la existencia de los débiles”⁵⁸⁵.

Es la capacidad de padecer con el otro, propia de los revolucionarios profesionales, la que permite a la miseria alzarse como única garantía de la virtud, haciendo que la necesidad y la pobreza sean ese arma arrojadiza en que se convertirán definitivamente para el pensamiento marxista. Únicamente liberando la fuerza anónima, convirtiéndola en ese torrente irresistible de la pobreza de masas, se puede lograr el éxito. Esta idea de medios-fines será la que les haga asumir con total normalidad el coste de vidas humanas que serán colocadas, como dice Ferlosio, en el centro de la calzada, en el altar de la patria revolucionaria, muertos solidariamente en la búsqueda de sentido histórico, por la revolución.

“...la compasión no se propone transformar las condiciones del mundo a fin de aliviar el sufrimiento humano, pero, si lo hace, evitará el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político y prestará su voz al propio ser que sufre”⁵⁸⁶.

Así, como explicaba Domènech, será el infructuoso intento de la fraternidad universal de la Revolución de 1848, como había anticipado Marx, el que daría paso con fuerza renovada a la constitución del ideal de fraternidad de clase, aquella que puede unir a los verdaderamente oprimidos o los que acepten estar bajo la disciplina revolucionaria, en una lucha sin cuartel contra los opresores. Nuevamente esta fraternidad debía ser dirigida por un partido, la voluntad general jacobina era entonces la voluntad obrera comunista.

“¿Qué relación hay entre comunistas y proletarios? Los comunistas no forman partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros. No tienen intereses propios que no sean los intereses de todo el proletariado...Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que...valoran los intereses de todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y...representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto...Prácticamente los comunistas son, pues el sector más decidido de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario”⁵⁸⁷.

585 Ibid., p. 118.

586 Ibid., p. 115.

587 Marx, K.; Manifiesto Comunista-Antología del Capital. Editorial Cultura, Barcelona, 1999, pp. 112–113.

Toda colectividad, dirigida y sumida en una lucha, tiende a su propia reproducción, que es exigida por la reproducción del adversario, como en la lógica de la carrera armamentística de la Guerra Fría. El reclutamiento, la formación de revolucionarios profesionales, la elaboración de una estrategia de lucha, el sacrificio como forma de estrechar y de fortalecer los vínculos, serán del todo necesarios.

“Toda colectividad en lucha necesita acumular en vez de distribuir sus rentas. Acumula para acrecentarse y para acrecentar su poder. Burguesa o socialista, aplaza la justicia para más tarde, en provecho del solo poder...Se equipa se arma, porque los otros se arman y se equipan. No cesa de acumular y no cesará nunca, sino a partir del día en que tal vez reine sola en el mundo...Hasta ese día el proletario no recibe más que apenas lo que necesita para subsistir...La renta es sustituida por el esfuerzo del hombre...Tal vez es la ley económica de un mundo que vive del culto a la producción”⁵⁸⁸.

El nuevo orden revolucionario culmina con Lenin, que Arendt considera, por ello, el último heredero de la Revolución francesa. Las sociedades populares (esos consejos que para Arendt representan el espíritu de felicidad pública en Francia) y que Robespierre había apoyado inicialmente, finalmente resultaron eliminadas siguiendo las tesis de Rousseau, por parte de Robespierre y Saint-Just, una vez se instalaron en el poder. Lenin, siguiendo este corolario francés, decide eliminar las nuevas instituciones propiamente populares y libertarias generadas en Rusia, los *soviets*, en favor del partido que podía ser más efectivo para alcanzar la liberación de los oprimidos. Lenin había abandonado toda virtud, criticando las sensiblerías revolucionarias, pretendiendo eliminar todo rastro de moral de la revolución con el pingüe objetivo de lograr el éxito. El reino de los fines se convertía en la única realidad ineluctable, la fraternidad como sacrificio común apuntalaría los medios.

“Hay que estar preparado para todos los sacrificios, usar si es preciso todas las estratagemas, la astucia, los métodos ilegales, estar decidido a ocultar la verdad, con el único fin de penetrar en los sindicatos...y cumplir en ellos pese a quien pese la labor comunista”⁵⁸⁹.

Otros autores, de manera parecida a Arendt, piensan que fue a partir de 1789, precisamente

588 Camus, A.; El hombre rebelde. Editorial Alianza, Madrid, 2005, p. 256.

589 Citado por Camus, A.; Ibid., p. 264.

como resultado de la Revolución francesa, cuando las ideas políticas quedaron esencialmente divididas entre quienes se consideran los partidarios de la revolución y los de la reacción. Uno de ellos es el autor del texto *La revolución divertida*, Ramón Fernández Férriz, texto que enlaza el 15-M, en esa idea común que planteaba Roitman, con el movimiento de Mayo del 68. Este último aparecería bajo la clave de Domènech de vuelta al ideal fraternizador, rompiendo de alguna manera con el consenso posterior a la Segunda Guerra Mundial que Hobsbawm denominó “los Años de Oro”, en los cuales se había producido un “fructífero” pacto entre el mercado y el Estado.

“...una época de relativa paz y estabilidad en la que los estados del mundo occidental decidieron fortalecerse y proveer –cada uno en la medida de sus posibilidades y de su cultura política– de sistemas de transporte público, subsidios al desempleo, viviendas de protección oficial, sanidad subvencionada, acceso a la cultura, límites de precios, protecciones laborales y mecanismos de ascensión social de los ciudadanos”⁵⁹⁰.

La Revolución de Mayo venía a poner fin a este “feliz consenso”, pero esta vez en clave fundamentalmente contracultural, sin la necesidad ni, en la mayor parte de los casos, el interés real por ocupar el estado ni el poder en el contexto del nuevo escenario internacional, que había cambiado y en el que progresivamente la Guerra Fría iba tocando a su fin, aunque muchos de los dirigentes del periodo siguieran pensando los acontecimientos en la lógica de ese marco, siendo esta incapacidad de pensar el presente uno de los principales impulsores de aquellas movilizaciones. Esa revolución cultural, en cualquier caso, parecía querer incidir sobre las raíces mismas de la sociedad capitalista, como muestran las palabras del Primer Ministro francés George Pompidou: *“nuestra civilización está siendo cuestionada. No el gobierno, no las instituciones, ni siquiera Francia, sino la sociedad moderna materialista y carente de alma”⁵⁹¹.*

De una manera similar, como vimos, analizó Arendt los movimientos contraculturales de desobediencia civil ocurridos principalmente como resultado de la intervención norteamericana en Vietnam y de la lucha por los derechos civiles de las minorías negras. Por contra a lo acontecido en Francia, en EEUU sí se creó un partido político que pretendía poner fin al que consideraban el paroxismo del movimiento hippie, aunque sus resultados fueron muy limitados. A su vez, como ha ocurrido con el 15-M, que se vio influido por otras movilizaciones y a su vez inspiró otras revueltas, el 68 extendió la revolución contracultural a latitudes y realidades tan diferentes como Checoslovaquia en la denominada Primavera de Praga o México.

590 Fernández Férriz, R.; *La revolución divertida*. Editorial Debate, Barcelona, 2012, p. 15.

591 Citado por Fernández Férriz, R.; *Ibid.*, p. 11.

En aquella época también se produce un cierto cisma entre la izquierda más tradicional y aquella otra, emergente, resultado de esos nuevos movimientos sociales de Mayo que fueron tratados, por parte de esa izquierda institucionalizada, autodefinida como cabeza del movimiento obrero hasta la fecha, con un cierto desprecio y ni mucho menos como una revolución.

Durante estos años también surgen y se producen los primeros ataques de grupos armados europeos como ETA, Lotta Continua o Baader Meinhof, que se combinaban en el tiempo con los mitos de la contracultura pop y de la revolución hedonista, individual y espiritual, fundamentalmente a través de la música y otras industrias culturales, que ayudan a construir una especie de telón de humo para cierta revolución nihilista y el *new age*.

Tras el Mayo el capitalismo, como indica el autor del citado texto, no sale debilitado, sino más bien todo lo contrario y, con ello, se inicia el proceso de retorno a las ideas neoliberales más ortodoxas en clave moderna y globalizadora que se extendería por los países occidentales y el resto del mundo desde la década de los ochenta y sobre todo de los años noventa. Proceso que, como hemos explicado a lo largo del trabajo, prosigue hoy y es una de las cuestiones que ha incidido en el surgimiento del movimiento 15-M.

“Tanto en Europa como en Estados Unidos, en distintos grados, el triunfo de la moral progresista convergió con el auge del conservadurismo económico, o al menos de una versión peculiar de éste. La confluencia de ambas cosas marcaría el camino por el que transita nuestro tiempo”⁵⁹².

En el Estado español el autor nos habla de la traslación del Mayo francés, que se concreta diez años más tarde, con el hito de aquellos días del 23 al 25 de julio de 1977 en los cuales el sindicato anarquista CNT, así como otras agrupaciones libertarias y cooperativas de artistas celebraban las Jornadas Libertarias, un acto abierto “a todos los trabajadores, a todos los oprimidos del mundo, a todos los que luchan por la causa de la libertad contra el Estado, contra el Capital, contra el Poder”⁵⁹³, que trataba de actualizar la tradición anarquista truncada en buena medida en el Estado español con el inicio de la Guerra Civil y la posterior dictadura franquista.

Sin embargo, ese movimiento libertario barcelonés de finales de los setenta, organizado en torno a la revista *Ajoblanco*, con toda su importancia e impacto, no estaba suficientemente articulado y al igual que su homónimo y muy diferente movimiento madrileño, la denominada Nueva Ola, combinaba diferentes elementos que comprendían la revolución en formas también muy distintas, aunque con elementos en común.

592 Fernández Férriz, R.; Ibid., p. 32.

593 Citado por Fernández Férriz, R.; Ibid., p. 48.

“Si la Nueva Ola tenía en común con el originario 68 francés y el libertarismo catalán el deseo de convertir la diversión cultural, sexual y estupefaciente en una afirmación del individuo frente al sistema, su plan para llegar a las masas no se basaba como en los anteriores casos en complejas —y muy ineficientes— teorías políticas opuestas a la democracia parlamentaria, sino en la aceptación de que el capitalismo estaba allí para quedarse y que la única forma de influir en él era asumiendo sus reglas”⁵⁹⁴.

El caso es que estos elementos libertarios no sobrevivieron en su esencia a las embestidas de un capitalismo feroz amparado por casi todas las derechas e izquierdas parlamentarias, bajo una cultura de la competencia, el beneficio rápido y del placer cortoplazista, al tiempo que se desarrollaba un mundo donde el capitalismo convivía con algunos de los cambios que habían introducido esos movimientos contraculturales, como es el caso de las cuestiones de género, la revolución sexual, así como las cuestiones medioambientales o el propio movimiento libertario, que se desarrollaban al amparo de la lógica neoliberal presente en el mundo de manera galopante a partir de la crisis del petróleo de 1979, apoyada en unas instituciones internacionales que desde Bretton Woods se habían desarrollado en importancia y poder decisorio.

Precisamente la crítica a esas instituciones y a un Estado cada vez más garante de los intereses de las multinacionales son las bases del movimiento antiglobalización, que cobraría relevancia mediática sobre todo a partir de la marcha zapatista del año 1994 y de las movilizaciones de Seattle contra la reunión de la OMC, que posteriormente se realizarían en diferentes puntos del planeta. El también citado Foro de Portoalegre, del año 2001, tendía a su consolidación como nuevo actor global.

“A finales de los años noventa, una nueva generación de rebeldes había tomado el relevo de las anteriores. Su retórica y sus tácticas eran enormemente parecidas a las de sus antecesores, y se apoyaban asimismo en el desprecio al sistema capitalista, en la utilización de la teatralidad como escenificación del disenso y en la aparición en los medios de comunicación masivos como verdadera herramienta de poder. Como los revoltosos de los sesenta, no querían exactamente una revolución política, sino más bien el alumbramiento de una nueva conciencia que redefiniera las relaciones de los humanos con la naturaleza, con la cultura y con el consumo”⁵⁹⁵.

594 Fernández Férriz, R.; Ibid., p. 36.

595 Ibid., p. 90.

El enlace del movimiento 15-M con estos movimientos altermundistas, que desde ese periodo se han desarrollado de manera relevante en el Estado español, es obvio para buena parte de los y las analistas de la cuestión. Por ello se entiende que los componentes anticapitalistas hayan tenido cierta relevancia en la propuesta.

De alguna manera, como vemos, podemos encontrar múltiples nexos en común de la tradición política occidental en el movimiento 15-M, lo que muestra cómo la pesada losa de cierta raigambre revolucionaria, mayoritaria y preponderante, hace que otras tradiciones se vean completamente relegadas y queden perdidas en el olvido.

Como diría Alexis de Tocqueville, refiriéndose a la experiencia de la Revolución norteamericana, “*Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad*”⁵⁹⁶, o más tarde, en una cita ya empleada, el poeta Rene Char, en el marco de la resistencia francesa al nazismo, “*nuestra herencia no proviene de ningún testamento*”⁵⁹⁷. Estas breves y misteriosas sentencias, que Arendt cita en el prefacio de su texto *Entre el pasado y el futuro*, trasladan metafóricamente hacia un problema trascendental para la actividad política y que, de alguna manera, es el nexo de la rebeldía consigo misma a través de la revolución, o más exactamente de las narraciones sobre la revolución, sobre la experiencia humana de la rebelión. La importancia de la memoria.

Digamos, por lo tanto, que se combinan dos problemáticas que se encuentran en la misma lógica, en el mismo orden de cosas, en una manera de pensar que se ha tendido a denominar pensamiento único, que no puede ser sino una falta de pensamiento. El surgimiento el 15 de mayo de 2011, con la toma de poder física y simbólica del movimiento social que, a partir de entonces, se dio en denominar 15-M y que muchos entendieron, en un primer momento, como el espontáneo estallido de una parte de la sociedad ante un momento de crisis, con especiales dificultades económicas para buena parte de la población, en realidad no fue tan espontáneo y podemos calificarlo de muchas maneras, pero en cualquier caso no parece que la novedad sea una de ellas. Aunque la sensación de novedad sea consustancial, como hemos explicado, a cualquier movimiento revolucionario que se precie. Esto quiere decir que, por un lado, el 15-M es resultado de una tradición revolucionaria que quiere superar y, por otro, que esa tradición revolucionaria, que prevalece, contiene prejuicios y olvidos esenciales, por lo que tiende a reproducir un cierto relato en el que no resulta difícil inscribir el movimiento, engarzado en la sempiterna lucha de la estrategia y la eficacia.

596 Arendt, H.; *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península, Barcelona, 2003, p.18.

597 *Ibid.*, p. 13.

*“La coacción política en la toma de decisiones bajo la presión de los plazos, la repercusión de la velocidad de los medios de comunicación e información en la economía..., la perdurabilidad o variabilidad de las formas de comportamiento social en el conjunto de las exigencias políticas o económicas con un plazo temporal, y finalmente, la interacción de todo esto —y de otros elementos— o su dependencia mutua, obliga a determinaciones temporales si bien están condicionadas desde la naturaleza, que tienen que definirse como específicamente históricas”*⁵⁹⁸.

Por un lado, el movimiento surge en un momento de crisis económica y política, como ha ocurrido generalmente en las revoluciones históricas, que surgían en el marco del proceso de deterioro de un poder caduco, como lo era el del Antiguo Régimen, pero probablemente, como sugiere la siguiente cita de Tocqueville sobre la Revolución francesa, empleando muchas de las ruinas de esa vieja sociedad a la que se quiere confrontar.

*“Los franceses hicieron en 1789 el mayor esfuerzo realizado jamás por pueblo alguno para cortar, por así decirlo, su destino en dos partes y separar por un abismo lo que hasta entonces habían sido de lo que querían ser en adelante...se impusieron toda clase de sacrificios para revestirse de una forma distinta a la de sus antepasados; y no olvidaron nada para hacerse irreconocibles...Estaba convencido de que, sin darse cuenta de ello, habían conservado del antiguo régimen la mayoría de los sentimientos, de los hábitos, e incluso de las ideas con cuya ayuda habían realizado la Revolución que lo destruyó. Y sin proponérselo habían utilizado sus propias ruinas para construir el edificio de la nueva sociedad”*⁵⁹⁹.

Por otro lado, si tenemos en cuenta los pasos seguidos podemos indicar que, en cierta medida, el 15-M trató de recuperar ese espíritu contracultural de Mayo que se separaba de los partidos políticos y los sindicatos de izquierda y que veía que la acción propiamente política estaba en la deliberación y el discurso, en la participación y no en los resultados, es decir, en la no instrumentación de esa política. Tal es, en cierta manera, la comprensión comunicativa de la acción política y del poder en Arendt.

De hecho, como ya hemos comentado, el 15-M no pretendió tener resultados a corto plazo

598 Koselleck, R.; Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Editorial Paidós, Barcelona, 1993, pp. 12–13.

599 Tocqueville, A.; Op.cit., p. 23.

en las elecciones municipales del año 2011 y concebían las asambleas barriales y sectoriales y otras formas de organización propias del movimiento como un valor en sí mismo, independientemente de las dificultades que añadía a la toma de decisiones y la ralentización de la elaboración de programas de actuación⁶⁰⁰.

A su vez, el movimiento 15-M ha tenido desde su creación una vocación universalista, planteando la búsqueda de bienes públicos para la sociedad y al tiempo convertía la ausencia de líderes, la horizontalidad, la autogestión, así como un cuestionamiento de cierto identitarismo político, especialmente a través de partidos y sindicatos, en santo y seña fundamental del movimiento. Otros aspectos relevantes como las cuestiones de género planteadas por el movimiento feminista, aunque con dificultades, fueron introduciéndose en el discurso del 15-M. También una forma de crítica a la comprensión neoliberal de la economía y de la política, de la que veían como resultado la crisis económica.

“La ocupación del espacio urbano a través de las acampadas en las plazas españolas cumplía una función de escenificación de una contrasociedad sujeta a valores (solidaridad, horizontalidad, rechazo del dinero, espontaneidad, etc.) diferentes a los predominantes...y –lo que más nos interesa en este momento– configuró espacios deliberativos sujetos a los requisitos arendtianos”⁶⁰¹.

A su vez el 15-M ha pretendido dar un paso más allá, en cierta medida desarticulando la lógica del eje izquierda-derecha, vinculado desde entonces al sistema de partidos políticos, que ha mantenido viva la política, al menos desde la Revolución francesa. Si bien es cierto que el propio movimiento no ha creado partidos políticos, también lo es, como hemos comentado en el trabajo, que varios de los nuevos partidos políticos creados en el periodo de la crisis, como el Partido X o Podemos, han recogido esa indignación ciudadana que se extendió en el Estado español gracias al movimiento 15-M.

Estos partidos, especialmente Podemos, entendían que el movimiento era un caldo de cultivo fundamental. Que se necesitaba convertir toda esa indignación popular en resultados que hicieran posible avanzar hacia un cambio palpable y real. De esta manera, el partido organizó una propuesta consciente y estructurada de acción política que suponía, según sus propias palabras, una politización en clave electoral de los argumentos quincemayistas.

600 Cabe señalar a este respecto que algunos/as participantes indican que el principio de Pareto se cumplía a la perfección en la participación en las asambleas, es decir, el 20% de los hablantes canalizaban el 80% del discurso.

601 López Herráiz, P. (2013, septiembre). Una comprensión del movimiento 15-M a partir de Hannah Arendt. Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Sevilla.

*“Aunque venimos del 15-M no somos el 15-M, somos sus herederos, la politización de sus argumentos”*⁶⁰².

Esta propuesta partía de un grupo de profesores de Ciencias Políticas de nuestra facultad que, junto a miembros de Izquierda Anticapitalista⁶⁰³, presentaron el partido en enero de 2014 con la intención de concurrir a las elecciones europeas, municipales y finalmente las generales de 2015 con posibilidades de victoria. Para ello, previamente habían utilizado con mucha habilidad la presencia de algunos de sus fundadores, especialmente Iglesias, en tertulias políticas televisivas, como hemos explicado anteriormente. Desde la presentación del partido hasta día de hoy se ha seguido una hoja de ruta que tiene que ver con esa interpretación sobre el poder de Iglesias y la cúpula del partido, en el ya citado texto relativo a la serie *Juego de Tronos*, en la que ven una de las mejores representaciones del poder en los tiempos que corren.

*“El mundo de Juego de Tronos es, al igual que el nuestro, un tablero complejo con múltiples tensiones y luchas de poder. No es posible acabar con la violencia y el poder en sí mismos, tan sólo cabe apropiarse de ellos y, neutralizando al resto de fuerzas y poderes, ponerlos al servicio de un determinado principio de legitimidad. Por así decirlo, no existe una legítima legitimidad sin poder, aunque sí puede existir durante siglos un poder poderoso sin legitimidad, he ahí el verdadero drama de la política”*⁶⁰⁴.

El verdadero drama del movimiento 15-M podría ser el perder su capacidad de aparición e intervención política en aras de una instrumentación política del movimiento que, en cierta medida, ya se ha producido. Podemos dice politizar sus argumentos para lograr los cambios reales que el 15-M como movimiento apartidista no podía producir. No solamente en el caso de Podemos, que siempre estuvo vinculado a la indignación, pero con anterioridad como decíamos también por parte del Partido X, o agrupaciones como Municipalia en Madrid o Ganyem en Barcelona, que finalmente constituyeron las candidaturas Ahora Madrid y Barcelona en Comu que, como ya comentamos, ganaron las elecciones municipales en las dos principales ciudades españolas. El papel de Podemos en ambas candidaturas ha sido destacado y, especialmente en Madrid, determinando en buena medida el proceso y las votaciones, aunque la candidatura incluye a otros partidos como Equo e IU,

602 Monedero, J. C. (2014, 14 de diciembre). Declaraciones Juan Carlos Monedero. Europa Press. Disponible en: <http://www.europapress.es/nacional/noticia-monedero-podemos-venimos-15-no-somos-15-somos-politizacion-argumentos-20141214135257.html>.

603 Recordemos que posteriormente buena parte de sus miembros constituyeron, dentro de Podemos, el eje alternativo a la propuesta de los profesores/as de la Universidad Complutense.

604 Iglesias, P.; Op. cit., p. 6.

así como a buena parte de los movimientos sociales de base. Entre ellos consiguieron modificar algunas cuestiones relativas a los procesos de votación que Podemos quería controlar, como las famosas listas plancha.

Sin embargo Podemos, como sabemos, pese a haber intentado en apariencia integrar la lógica asamblearia del movimiento, ha tendido a una concentración del poder en sus dirigentes a través de procesos de votación cuyas normas favorecían sus propios intereses, su posición, al tiempo que su indefinición programática le llevaba progresivamente a unos planteamientos de fondo socialdemócrata que, como varios autores sostienen, era la base del proyecto desde sus comienzos. Las derivas del partido se observan en *“la repetición obsesiva, y ya mentada, de que Podemos no es una fuerza ni de izquierdas ni de derechas; el designio de pelear por un espacio descrito con el equívoco vocablo centralidad...; el empleo habitual de una dialéctica, vaga por equívoca, que distingue a los de arriba y a los de abajo; los esfuerzos encaminados a borrar los nexos que varios de los dirigentes del partido mantuvieron en el pasado con Venezuela; la cancelación de compromisos varios en el terreno económico, con una defensa postrera del euro como realidad incuestionable; la consolidación de un discurso nacional-patriótico; la reivindicación de un ejército garante de la soberanía, o los elogios, inmoderados, al papa de turno”*⁶⁰⁵. Por no hablar de su postura respecto a la banca, su calculada ambigüedad respecto a la cuestión de la independencia de Catalunya (si bien finalmente han apoyado el derecho a decidir) o lo poco importante que parecen en la propuesta el feminismo y la participación, relevantes, sin duda, en el imaginario del 15-M. Según comenta Taibo, de todas las verdaderas propuesta de transformación la única que se ha colado en la propuesta atrapalotodo de Podemos es, de momento, la salida de la OTAN⁶⁰⁶.

A su vez, varios autores/as hablan de cómo la aparición de Podemos y de las candidaturas populares han tendido a decelerar el proceso de movilizaciones abierto desde el 15 de mayo de 2011. *“Si hay algo que inspira, por encima de todo, este texto es la preocupación por la autonomía de los movimientos sociales y por la desmovilización hoy imperante”*⁶⁰⁷.

Por poner un ejemplo, a través de los datos, que pudiera evidenciar el impacto sobre el proceso de movilización promovido desde el 15 de mayo de 2011 y que, en parte, se ha producido por la aparición de estos partidos, la gráfica siguiente nos muestra cómo en la Comunidad de Madrid se produjo una reducción del número de movilizaciones entre 2013 y 2014 de un 33%, en parte, como consecuencia de la aparición de estos nuevos partidos aunque, sin duda, puede haber otros factores como el propio desgaste de la movilización o la represión y legislación contra esas

605 Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En op. cit., p. 88.

606 Syriza, por ejemplo, ya ha rectificado en su posición relativa a la Alianza Atlántica, dentro de la que se mantiene.

607 Taibo, C.; Podemos, podríamos, pudimos. En op. cit., p. 84.

movilizaciones por parte del PP.

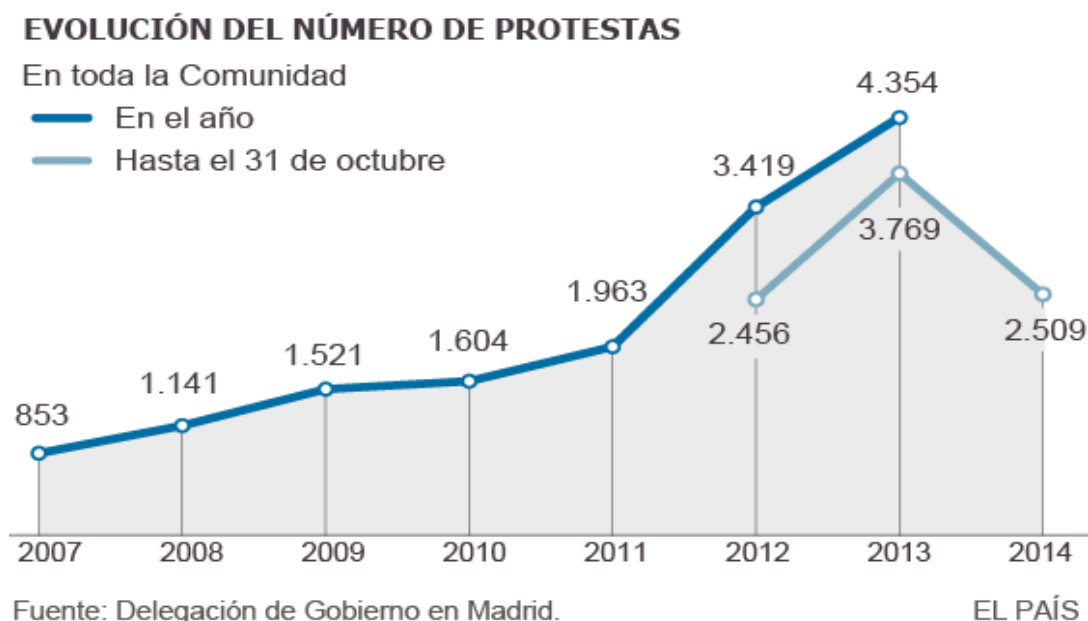


Tabla 10. Evolución del número de protestas en la Comunidad de Madrid 2007-2014. Fuente: Delegación de Gobierno en Madrid.

“El 25 de mayo de 2014 terminó el ciclo de movilizaciones en España que había empezado el 15 de mayo de 2011. Los resultados electorales de Podemos en las elecciones europeas que se celebraron ese día cerraron una fase y abrieron otra. El centro de gravedad de la política dejaba de estar en la sociedad civil o en grupos ciudadanos para volver al terreno de juego de los partidos”⁶⁰⁸.

Desde las elecciones europeas del 25 de mayo de 2014 hasta el 31 de enero de 2015 en que se realizó la ya citada *Marcha del Cambio*, no hubo una sola gran manifestación que se relacionara con el 15-M, a excepción de la concentración contra la monarquía tras la abdicación del Rey Juan Carlos I, cuya causa, por cierto, los podemitas se arrogaban, al igual que la dimisión de Alfredo Pérez Rubalcaba. Además se ha reducido ampliamente el número de asambleas del movimiento.

Como en la mayor parte de los procesos revolucionarios pareciera que el movimiento 15-M hubiera tendido a perder intensidad con el paso del tiempo, proceso que guarda relación con los cambios políticos producidos en el arco parlamentario que nos hablan de una nueva representación, de una nueva política, que ha movilizó esas pasiones políticas indignadas, devolviéndonos de la plaza al parlamento. Así como indica Rafael Cid, en su artículo *Podemos # trending topic*: “Entre el vocacional “sí se puede”, que identificaba al 15-M, y el asertivo “Podemos”, que enmarca el ideario del partido liderado por Pablo Iglesias, existe la misma secuencia perceptiva que entre la potencia y el acto.

608 Sánchez, J. L. (2015, 31 de enero). Podemos y el mando. El Diario. Disponible en: http://www.eldiario.es/juanlusanchez/Podemos_6_351774822.html.

Con el sesgo añadido de que en esa transición se jibariza el sustrato autónomo del primer eslabón en favor de unos legatarios con obsesión solipsista. Hablamos de la diferencia spinoziana entre potentia y potestas. El primer concepto remite a la capacidad de hacer, mientras que el segundo entraña dominación”⁶⁰⁹.

Potestas, el poder en Spinoza, que es la base de la concepción del poder en nuestro mundo moderno, no se puede entender más allá de la dominación, pues una *potentia*, cuya capacidad de acción había sido eliminada en el marco de la eficiencia de un proceso que precisamente erradicaba esa capacidad, irá unida de la mano a la *potestas* pero por la acera de enfrente al *populo*.

609 Cid, R.; Podemos # trending topic. En Cid, R., Colectivo Utopía Contagiosa, Corrons, A., De Nieves, A., Diez Rodríguez, A., Domínguez Sánchez, M., Martín, D., Martí Font, J., Mateo Regueiro, E., Sonet Mancho, H., Taibo, C.; Hasta luego Pablo. Once ensayos críticos sobre Podemos. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015, p. 5.

8. Conclusiones: la crisis y la crítica entre el pasado y el futuro, ¿qué nos queda para el presente? La representación misma, no la forma que adopta, como cuestión.

“La formulación de un problema es muchas veces más importante que la solución, la cual puede ser meramente una cuestión de habilidad matemática o experimental”.

Albert Einstein

“El héroe del libro es condenado porque no juega el juego...porque rechaza mentir. Mentir no es sólo decir lo que no es. También y sobre todo significa decir más de lo que es, y, en lo que respecta al corazón humano, decir más de lo que se siente. Esto es algo que hacemos todos, a diario, para simplificar la vida. Meursault, contrariamente a las apariencias, no quiere simplificar la vida. Él dice lo que es, rehúsa enmascarar sus sentimientos y al instante la sociedad se siente amenazada...No es del todo erróneo, pues, ver en El extranjero la historia de un hombre que, sin actitudes heroicas, acepta morir por la verdad”.

Albert Camus

“La política es el arte de buscar problemas, encontrarlos, hacer un diagnóstico falso y aplicar después los remedios equivocados”.

Groucho Marx

“El lenguaje del vencedor no se habla impunemente. Ese lenguaje se respira, y se vive en él”.

Victor Klemperer

Llegamos al final de este recorrido y nos enfrentamos a la necesidad de concluirlo, conclusión que en todo caso queda siempre abierta a la discusión y la interpretación, pues de partida nuestro cometido pretendía abrir puertas a la discusión y no cerrarlas. Pretendía aportar un granito de arena en el proceso de entender lo que nos pasa, intentar dilucidar en qué manera la crisis, en su matemática económica desmesurada, gobierna, manda y, de esa manera, ordena también el sistema de la crítica (y decimos sistema porque me parece que se responde desde una sistemática que en poco consigue escapar a las razones de la crisis).

Las conclusiones de un trabajo de tesis doctoral suelen ofrecerse como resultado inequívoco del análisis de los hechos sociales acontecidos y contrastados que, según el punto de vista y la teoría empleada, deberían otorgarnos la fiabilidad de unos resultados que, minimizando las posibilidades

de error o equivocación, basados en evidencias y datos, los conviertan en un sostén sólido para la posterior interpretación de esos descubrimientos prácticos. El problema de esa verdad es que en la posmodernidad está más que nunca dissociada de los propios hechos que la constituyen, pues la máxima nietzscheana es que ya no hay hechos, solo interpretaciones, todo es interpretación de lo ya interpretado, lo cual evidentemente es una interpretación más, pero cuya fuerza nos ha sobrevenido. Palabras que piensan sobre palabras, orden geométrico del lenguaje. En este mundo interpretativo lo que se establece como certeza es el aglutinamiento de interpretaciones similares, concurrentes, que se agrupan en tradiciones culturales y hermenéuticas que, de manera conjunta, tratan de competir con otras interpretaciones y otras hermenéuticas para convertirse en la interpretación dominante, que debemos seguir a pies juntillas a riesgo, en caso contrario, de parecer incrédulos o locos. Hoy a todas luces esa interpretación sigue, mal que nos pese, dominando y, por ello, concluimos diciendo lo que de ninguna otra forma podríamos concluir: “*Cuando se rechaza el lirismo, emborronar una página se convierte en un infortunio: ¿qué sentido tiene escribir para decir exactamente lo que se tenía que decir?*”⁶¹⁰.

El resultado de nuestro recorrido por la crisis y por la crítica, a través del tamiz del pensamiento de Arendt y de otros muchos autores, pensadoras, en nuestro repaso por una tradición política impregnada de mentiras y de verdades (cuando la mentira se ha convertido en la verdad más poderosa), de palabras refrendadas por las armas, recordemos la famosa frase de Hobbes que Arendt gustaba de citar al respecto: “*Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras*”⁶¹¹, y que pareciera ser la base de ese poder sin legitimidad que se ha convertido, lamentablemente, en un lugar común irreductible a la lógica inherente de nuestra historia política, un poder que efectivamente se sigue identificado con la violencia y acaba interpretándose como psicopatológico. Pero donde la representación había dado un vuelco, como si fueran ahora las espadas las que necesitaran de las palabras, en una retirada de la metáfora empleando los términos de Derrida, tal vez en busca de los espectros de Marx, negando la posibilidad de mediación que se establece a través de pensamiento y lenguaje. Donde el problema ya no es siquiera la violencia, sino el mal moral que necesariamente la precede como justificación, la preparación para el daño, una *Historia cultural del dolor* como la escrita por Javier Moscoso, donde como diría Benjamin “*No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro*”⁶¹².

610 Cioran, E.; Del inconveniente de haber nacido. Editorial Taurus, Madrid, 1998, p. 17.

611 Hobbes, T.; Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. FCE, Buenos Aires, 2005, p. 137.

612 Benjamin, W.; Escritos políticos. Abada Editores, Madrid, 2012, p. 172.

Y este es el recorrido que entendemos ha impregnado la denominada crisis del siglo cuando la crisis, como hemos visto, se había convertido en signatura de una época, así como su crítica, que vinculada al pensamiento de Hannah Arendt hemos tratado de comprender como crisis y crítica de la representación, intentando descrifrar qué significaba el repetido hasta la saciedad “No nos representan”, vinculado a su *link* tan visible como oculto con el entramado económico a través del “No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”. ¿Acaso nos sentíamos representados antes de la crisis?, ¿es necesaria la crisis económica como acicate para plantearnos la problemática de la representación? ¿Puede esta representación, en nuestros tiempos, incluso entendiéndola como mediación, disociarse de una economía moral de la multitud, de un lenguaje del dinero?

“De tal suerte, nunca se ha considerado la representación por sí misma...de esta manera siempre se ve la representación como reflejo o copia (generalmente imperfecta), imagen de...no perfectamente clara y distinta, pantalla entre la conciencia y la cosa o el mundo...Su poquedad de ser le viene de lo que no es...La representación es precisamente aquello por lo cual ese «nosotros» jamás puede estar encerrado en sí mismo”⁶¹³.

En mayo del año 2013, en plena crisis, se realizó en el monasterio de Yuso, en San Millán de la Cogolla, no casualmente se había elegido la cuna simbólica de la lengua castellana, el seminario que llevaba por título *El lenguaje de la crisis*⁶¹⁴, en el marco del VIII Seminario Internacional de Lengua y Periodismo, donde se reunían algunos de los cargos más representativos de la lengua, como, por ejemplo, los directores de la RAE y del Instituto Cervantes, así como economistas de calado y periodistas de los principales medios. En él se ponía el acento, de partida, en los positivos efectos que la crisis ha suscitado para el enriquecimiento del lenguaje pues, según una de las periodistas conferenciantes, tras la crisis hemos ampliado nuestro vocabulario incorporando nuevas acepciones y comprendiendo el significado de muchos términos que antes se nos escapaban y que ahora habían pasado a formar parte del lenguaje más cotidiano. Antes, el catedrático de metafísica y exministro, Ángel Gabilondo, había comenzado el curso con las siguientes palabras: “No siempre en situaciones de riesgo somos audaces. Otro tanto le ocurre al lenguaje. No pocas veces, si vislumbra dificultades, se cierra, se obsesiona, se reduce, se limita emocional y temáticamente, pierde horizonte y confunde el realismo con la mirada plana, febril y asustadiza que se cierne sobre sí misma, que no puede ni pensar ni decir otra cosa que el constante repetir de lo igual. Y considera pragmatismo y eficacia a una proximidad excesiva, la de una distancia que impide ver. Y entonces cree estar cerca y ya sabérselas todas. Y

613 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, pp. 515–516.

614 Creo que hubiera sido más correcto titularlo *La crisis del lenguaje* y, por tanto, del ser humano.

de tanto tener que ver con lo que hay que ver, ya ni ve. Y el lenguaje en lugar de hacer florecer pretende dominar”⁶¹⁵.

El seminario, dividido en tres mesas redondas, trató de delinear el proceso lingüístico-relacional entre economistas, lingüistas, medios de comunicación y ciudadanía. De sus interacciones, de sus cruces, han surgido nuevas palabras, expresiones, giros lingüísticos, tabús y eufemismos, que se tendieron a interpretar como riqueza del lenguaje. La primera mesa, *De la jerga técnica al lenguaje común*, nos transmitía, de un lado, la falta de calidad de los diagnósticos económicos en el periodo previo y durante la propia crisis y cómo, a su vez, la prensa, al recoger las opiniones de estos expertos, ayudaba a cimentar un lenguaje técnico que se alejaba de la realidad de la gente de a pie (la justificaba) al tiempo que distorsionaba los hechos, los acomodaba al poder. De ahí que se hablara de la responsabilidad de los periodistas para con la verdad y para con la ciudadanía. En ese sentido, Lucía Méndez del diario El Mundo pondrá el acento en que los periodistas no pueden ocultar la realidad empleando eufemismos y/o tecnicismos incomprensibles para el gran público. *“Muchas personas relevantes nos han dicho a los periodistas que tenemos que tener cuidado al emplear determinadas palabras, pero los medios tienen la obligación de hablar claro y de llamar a las cosas por su nombre con palabras de verdad”*⁶¹⁶. ¿Cuáles son las palabras de mentira?, ¿acaso las que se venden como verdad? ¿No son las más productivas? ¿No deben tanto la verdad como la mentira resultar eficientes? En esa misma línea, Soledad Gallego-Díaz del diario El País señala que *“hay palabras que tienen claramente la vocación de engañar y los periodistas tienen que detectarlas rápidamente para que los ciudadanos puedan defenderse de esa amenaza”*⁶¹⁷. De nuevo la lógica de atribuir al lenguaje una vocación que no le pertenece que, de esta manera, se usurpa al hablante que aparecerá carente de intención y, por ende, de voluntad.

La mesa *El lenguaje de la contestación* daba cuenta de que no solo la incorporación y el desciframiento de conceptos provenientes de la ciencia económica había ayudado a enriquecer el lenguaje, también la ciudadanía había creado sus propios códigos lingüísticos como manera de defenderse frente a la crisis. Así Ricardo Querol de El País dirá que *“La contestación ha traído palabras nuevas porque ha traído ideas nuevas...Durante mucho tiempo el lenguaje financiero ha sido el dominante, y esto ha cambiado: en vez de hablar de ejecución hipotecaria hablamos de desahucio, de la gente que se va a la calle y de los suicidios. Ese es el primer éxito de la contestación, poner ciertos temas en la agenda y ponerlos con el lenguaje de la calle no con el que nos han colocado”*⁶¹⁸. Posteriormente se habló de la importancia de las redes en la elaboración y difusión de estos discursos contestatarios.

615 Citado por Peláez, A. (2013, 18 de mayo). Crisis, lenguaje y realidad. El Huffington Post. Disponible en: http://www.huffingtonpost.es/alvaro-pelaez/post_4823_b_3294484.html.

616 Ibid.

617 Ibid.

618 Ibid.

Para finalizar la jornada, se desarrolló la mesa *La metáfora informativa* que concluía el seminario abordando la cuestión de la metáfora en el lenguaje humano y en particular en el lenguaje de la crisis. ¿Puede haber un lenguaje metafórico de la crisis que no sea aquel que tiende a justificarla, hacerla natural? El discurso de la profesora Carmen Llamas puso de relieve su concepción de la metáfora como elemento esencial a nuestro lenguaje representativo, pues comprendemos a través de metáforas, es nuestra manera de mirar y pensar sobre la realidad. El problema es que muchas veces las metáforas empleadas por los periodistas solo reproducen las metáforas del poder y concluía con esta preocupante advertencia: “*no hay que olvidar que una metáfora es un imagen, en la que unas cosas se muestran y otras se ocultan*”⁶¹⁹. De nuevo ese vínculo maldito de la metáfora con lo que oculta. ¿Qué podría ocultar sino el torrente de impotencia que subyace a la idea de metáfora como aquello que entiende mostrar-ocultar como las dos caras del mismo proceso, siempre vinculado a una reserva mental como garantía de la soberanía, de la identidad? El director adjunto de El Mundo, John Müller, señaló por su parte que “*la excelencia del periodismo es encontrar la expresión que haga llegar el concepto del que se esta tratando, aunque el principal problema del lenguaje económico es que las palabras acaban siendo las cosas*”⁶²⁰. Palabras cosificadas con un poder envolvente. Mientras que el académico Gutiérrez Ordóñez llamó a no olvidar que la palabra “*es como un espejo en el que se refleja la realidad, pero también los sentimientos; se hace traslucir una retaguardia mental sentimental y emotiva de los hablantes*”⁶²¹. La reserva mental es consecuencia del lenguaje de la crisis o, más bien, de esa crisis del lenguaje de la que venimos hablando.

Gabilondo concluiría el seminario indicando que sin un cambio educativo drástico, de calado, en nuestra sociedad “*la crisis tomará la palabra y no será la nuestra*”⁶²². Esa crisis que habla por nosotros, me temo señor Gabilondo ya ha tomado la palabra y no deja espacio para que la nuestra resulte relevante, siquiera significativa. ¿Tiene que ver la pérdida de significación de ese lenguaje con la crisis de una metáfora demasiado apegada a las cosas?, ¿tiene que ver esta, a su vez, con la crisis de la política? ¿Es por ello la crisis fundamentalmente económica?, ¿por qué, sin embargo, hemos puesto el acento en la representación?, ¿no van ambos, tributo y representación, en un mismo lote?

Como nos dice Gustavo Bueno en una interpretación, según su perspectiva, no idealista de la política, tributación y representación van de la mano, entendiendo el tributo como parte constitutiva

619 Ibid.

620 Ibid.

621 Ibid.

622 Ibid.

de nuestra sociedad política. De esta manera realiza un análisis de la idea de tributo, partiendo de la que denomina “dialéctica abstracta” que, a través de las relaciones ascendentes y descendentes que van implícitas al proceso tributario, pone en conexión al sujeto pasivo con el ente público, Estado o instituciones de menor rango que, en suma, constituyen lo que entendemos por sociedad política.

*“Dicho de otro modo: si la idea de tributo tiene una estructura dialéctica, en cuanto reflejo de la misma dialéctica de la sociedad política, es porque el tributo no puede considerarse como un «momento» accidental o contingente de esta sociedad, sino como un constitutivo esencial suyo”*⁶²³.

Esta teoría tributaria del origen del Estado es compartida por toda la concepción realista, no idealista de la política, ya sea materialista o no materialista. Su importancia no es solo en el sentido de génesis, sino también en el sentido de estructura del propio sistema político. Sin embargo, existen diferentes visiones desde ese supuesto realismo político que no confluyen en cuanto a su destino futuro. Una primera versión, de trasfondo anarquista, vinculada al pensamiento de un cierto Marx que, como comentamos, veía al Estado como ente parasitario. Pero ese Marx también entendió la lógica del Estado como ineludible para cierta fase del desarrollo de la humanidad, destacando su idea de la utilización del mismo como mal necesario orientado, como objetivo histórico, a la propia desaparición de ese Estado. Recordemos las dos fases en su crítica al programa de Gotha, cuya primera se concentra en el “*A cada cual según su aporte*”, a la que seguiría “*¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!*”⁶²⁴. Todo este entramado se basaba en su particular concepción de la tributación desde la perspectiva de la explotación, de manera que el Estado es concebido, tanto en su nacimiento como en su estructura inherente, como instrumento de explotación económica de una clase sobre otra, como trasvase de recursos de una mayoría que se empobrecía al tiempo que una minoría progresivamente se enriquecía.

Una segunda visión, se centra en una visión estatista de carácter positivo. Esta fue desarrollada por estudiosos próximos al materialismo cultural, que se inspiraban en un marxismo al que eliminaban precisamente su componente anarquista. Su análisis de la aportación tributaria también va vinculado al proceso de constitución del Estado, pero entendiendo que este se encuentra basado en el consenso y cuya participación se realizaba voluntariamente con ánimo de favorecer el desarrollo de la comunidad.

En cualquier caso vemos como, claramente, la idea de representación requería de la

623 Bueno, G. (1999). El tributo en la política. Sociedad política/sociedad civil. Conferencia inaugural del XXIII Congreso Nacional de la Asociación Española de Asesores Fiscales, pronunciada en el Auditorio de Oviedo.

624 Marx, K.; Crítica del programa de Gotha. Ediciones Ricardo Aguilar, Madrid, 1968, p. 24.

tributación, de la que se hacía dependiente, así como ambas lo eran de la violencia partera y de la guerra.

*“La dialéctica o contradicción del tributo, en su esencia más abstracta, podría formularse de este modo: el tributo presupone la propiedad privada, porque sólo puede tributar el propietario de bienes raíces, de bienes muebles, o de bienes indeterminados, expresados en papel moneda, es decir, el sujeto del «hecho imponible»; pero, al mismo tiempo, pone en tela de juicio (y desde luego, limita y recorta en la práctica) el mismo núcleo de la propiedad privada, gracias al cual la institución del tributo existe y puede seguir existiendo”*⁶²⁵.

Esta contradicción, este punto de partida, este mal nombrar originario, este mal paso primitivo, tiene que ver con una cierta forma de entender la representación. La crisis solo puede funcionar como crisis de la representación, que está dando a la gobernanza económica y financiera carta de naturaleza política, cuando el lenguaje del dinero se hace totalmente incuestionable mientras nuestras palabras, por ello, se vuelven frágiles. Porque si la mediación (deliberación) y los fines (dialéctica) están dados, es difícil que no remitan ya a una epistemología entendida como la ciencia de la representación *qua* representación, que será siempre una interpretación (crítica que ordena) de la interpretación (de la crisis como entropía). La muerte es un problema del *bios*, pero no es política: “no podemos querer no morirnos”. Toda locura empieza por aquí.

Como bien explica Steiner en su texto *Lenguaje y silencio* a partir del s. XVII, “zonas significativas de verdad, realidad y acción se separan de la esfera del predicado verbal...El pensamiento matemático, con algunas notables excepciones, estaba anclado en las condiciones materiales de la experiencia. Éstas, a su vez, estaban ordenadas y gobernadas por el lenguaje. En el s. XVII, éste dejó de ser el caso general y comenzó entonces una revolución que transformó para siempre la relación del hombre con la realidad y que alteró radicalmente las formas de pensamiento...Y entre...el símbolo matemático y la palabra, los puentes se van volviendo cada vez más tenues, hasta que se desmoronan”⁶²⁶. Este hecho tiene connotaciones de calado, pues supone por un lado dividir la experiencia humana en dos ámbitos prácticamente separados (en el que el matemático se había hecho completamente intraducible para el lenguaje, había roto sus grilletes), lo que derivó en una progresiva sumisión de cada vez más áreas del conocimiento a los procedimientos matemáticos, “Y a medida que las matemáticas se instalan

625 Bueno, G. (1999). El tributo en la política. Sociedad política/sociedad civil. Conferencia inaugural del XXIII Congreso Nacional de la Asociación Española de Asesores Fiscales, pronunciada en el Auditorio de Oviedo.

626 Steiner, G.; *Lenguaje y silencio*. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, p. 31

en el tuétano de una ciencia, los conceptos de esa ciencia, las pautas de invención y comprensión, se vuelven, inexorablemente, menos reductibles a los del lenguaje común”⁶²⁷. Y esto provocó el paulatino desplazamiento de estas ciencias hacia lo calculable, lo exacto, lo estimable, lo predecible, lo positivo, y donde quedaron incluidas, claro está, la sociología, la filosofía, la historia o la economía, disciplinas que hemos hecho interactuar en nuestro texto.

Para que la crisis funcione como fatalidad económica, al margen de nuestras intenciones, es necesario dar de lado el modo aporético en que se relacionan pensamiento y lenguaje, frente a la contradicción como relación estructurada entre teoría y práctica, ya del todo moderna, clave para entender la crisis y abordar la repuesta que desde el 15-M se ha producido, como hemos venido explicando.

Así, retomando algunos pensamientos iniciales del texto, volvemos a la cuestión de partida, la de una crisis que debiera relacionarse a un pensamiento que siempre divide lo que en apariencia está unido y un juicio que, como crítica, une lo que en realidad no estaba separado, donde ciertamente se sitúa la parte más enriquecedora del pensamiento de Arendt, vinculado a esa realidad que, como sorpresa, debe llevarnos a pensar y a hablar, entendiendo que estos no pueden resultar determinados. Frente a ella nos encontramos esa otra idea que acentúa el concepto de crisis como brecha necesaria para el porvenir histórico, que también se desprende en parte de las interpretaciones de la autora alemana, que fácilmente se puede ver vinculada, por el otro, a un ajuste (políticas de austeridad, austericidio) que aparecerá de manera representativa como el puente que une teoría (psíquica, jurídica y económica) y práctica (economía simbólica, legal y social). Es de ahí de donde deriva el sentimiento del absurdo ante una vida que parece no nos pertenece: *“Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo*”⁶²⁸. Por ello Camus comienza planteando en ese texto el problema principal, probablemente el más filosófico de todos, el suicidio. El suicidio del pensamiento es su conexión inveterada con las palabras y las cosas. Como sabemos, los casos de suicidio explicados como consecuencia de problemas relacionados con la crisis económica se han extendido, desgraciadamente, en los últimos años y son una nueva llamada a eso que preocupaba tanto al francés, que los hombres mueran y no hayan sido felices.

Ese divorcio es abordado por las ciencias sociales modernas a través de la naturaleza de un vínculo del que el *logos* es su más clara expresión, que se ve estimulado por la lógica del vacío de poder, cuya perspectiva lingüística remite al significante vacío, ese secreto a voces que, como pacto

627 Ibid., p. 32.

628 Camus, A.; El mito de Sísifo. Editorial Alianza, Madrid, 2005, p. 16.

de silencio (de lucidez, inteligencia del mal), estará siempre en el compromiso de una lógica por descifrar, la del enigma, la del oscuro vínculo entre economía y sociedad que da cuenta de las reglas de un juego que desemboca como resultado en un ganar y perder, que conjuga con el intento de una forma de inmunidad, de una ciertamente imposible, pero altamente comercial, garantía social.

*“El desfallecimiento secreto de lo político es no estar ya en condiciones de pensar el mal...Es fatalidad del poder asumir esa parte maldita, y es fatalidad de los hombres en el poder ser sacrificados a ella –privilegio que les asegura todos los beneficios secundarios–”*⁶²⁹.

La cuestión de la representación nos pone en conexión, como también hemos comentado, con la concepción espacio-temporal inherente a la misma, lineal o proyectiva del ya-no (espacio) y circular o retroproyectiva del todavía-no (tiempo), que se constituyen así como el accidente necesario que, validado por una teoría del signo y del valor, una estructura del anhelo, deja siempre en suspenso la cuestión de la representación que, pese a su ambigüedad, se constituye a través del duplicado (empírico-trascendental) que garantiza la infalibilidad de esas palabras. La representación acaba resultando la forma de conectar esos dos mundos, el vínculo necesario.

*“El gran problema para la existencia del político no es que los hombres rivalicen por tomar el poder, sino que no quieran tenerlo”*⁶³⁰.

El poder como centro de la política remite de manera inapelable a la citada cuestión de la tributación inherente, como decía Bueno, a toda forma de entender la representación, que funciona al amparo del *bios* como forma de representar el tiempo como dinero, biopolítica y biopoder, que convierten la contingencia en necesidad, empleando como pretexto la redistribución, y que supone un progresivo salto de la propiedad de la tierra (como apropiación), al gobierno de los afectos y al gobierno de los cuerpos, los intereses y los deseos. Ese *pathos* de la crisis que anticipa el *pharmakos* de la austeridad, que siempre aparecerá como dinero público, con su reverso de crédito o deuda social. Pero todo esto únicamente es posible dentro de la idea de Derrida donde la representación es y solo puede ser la copia de la presentación, la idea como imagen de la cosa para componerla a nuestra disposición. Se trata ya de una duplicidad, de un simulacro.

Situamos, por lo tanto, la crisis y su crítica entre el pasado y el futuro y por ello nos

629 Baudrillard, J.; Op. cit., p. 161

630 Ibid., p. 162

preguntamos, de forma no retórica, ¿qué queda para el presente? Porque su aparente respuesta nos podría llevar a decir que muy poco, pero prefiero pensar, decir que mucho.

*“La emergencia de lo nuevo aparece con particular intensidad con ocasión de las connotaciones o de los acontecimientos catastróficos o grandiosos que señalan y escanden la existencia de las sociedades que a menudo se denominan «históricas»”*⁶³¹.

Como por otro lado siempre se trata de aprender en cabeza ajena y ante las importantes fechas que nos aguardan, Monedero llama a extraer lecciones de Grecia para nuestro futuro político cercano, para que su ardua negociación, parcialmente perdida, contra los mandamases de la Unión Europea (que se ha llevado por delante, entre otros, a figuras tan relevantes como la del hasta entonces ministro de finanzas, Yanis Varufakis), no hubiera sido en balde. Ser capaces de convertirla en una negociación productiva.

*“Tenemos mucho que aprender de Grecia. También de los errores. No se trata solamente de aceptar la correlación de fuerzas y su apelación al realismo (desdeñándola nos veríamos abocados al típico testimonialismo de la izquierda religiosa) sino de aumentar la determinación popular para caminar hacia el cambio. Y en las próximas elecciones en Grecia vemos el ejemplo de dos situaciones que tenemos que conjurar: la quiebra de la unidad popular que significó Syriza y el convertir las elecciones en ejercicios de impotencia”*⁶³².

Sin embargo, la impotencia parecía ser ahora más de los mandamases que del pueblo y los enroques acabaron convirtiéndose en concesiones al más fuerte. Los referendums, si bien pueden ser importantes, no se pueden convertir en la panacea que viene a salvar de golpe y porrazo nuestras democracias, sobre todo cuando esta posibilidad de elegir se produce cuando la situación ha llegado a tal punto que parece difícilmente reconducible por el mismo cauce. En cualquier caso, de los siete referendums realizados en el país heleno a lo largo del s. XX, tres fueron realizados por sendas dictaduras, la de los años treinta y la de la Junta de los coroneles entre 1967 y 1974. También la herramienta democrática por excelencia fue utilizada por los tiranos.

Cuando la situación nos lleva a la pregunta ¿democracia o mercado?, parece que la respuesta hoy es obvia, y cuando las votaciones quieren mostrar un ejercicio de soberanía se acaban

631 Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013, p. 297.

632 Monedero, J. C. Aprender de Grecia, 2011, <http://www.comiendotierra.es/> [Consulta: jueves, 20 de agosto de 2015]. Disponible en: <http://www.comiendotierra.es/2015/08/21/aprender-de-grecia/>.

convirtiendo, en el mejor de los casos, en un ejercicio de impotencia, como decía Monedero. En otro caso puede ser un ejercicio de omnipotencia⁶³³. ¿Pero no se trataba acaso de un ejercicio de democracia?

Especialmente peligrosa es la visión edulcorada, propia de un cómic de superhéroes, donde parece que pensábamos que Tsipras y Varufakis, comandando a una población griega al borde del colapso, serían capaces de vencer en los últimos minutos de una acuerdo, gracias a su carisma, a su tremenda habilidad negociadora, a su fenoménica capacidad para la teoría de juegos, por tener una carta oculta en la manga que, hasta el momento final, seguíamos ingenuamente esperando. Finalmente Varufakis tuvo que salir por la puerta falsa del gobierno y Tsipras, pese a haberse visto reforzado por el rotundo No del pueblo griego, no consiguió que este clamor popular resultara convincente en Bruselas.

*“Incrédulos, esperamos todavía la sorpresa, hay películas que se terminan de resolver tras los títulos de crédito, nos resistimos a abandonar la sala, gritamos al héroe: “¡Vamos, Tsipras, levántate, sigue luchando!” Y nos consolamos hablando de golpe de Estado, terrorismo, matonismo alemán. Cuando lo cierto es que en esta Europa desencajada, cada país tira de su lado de la manta, y no hay solidaridad ni justicia que valga. Alemania es nacionalista, sí. Pero no más que la propia Grecia. O que Finlandia, Holanda o Francia. Cada país mira por sus intereses, y la diferencia es que Alemania tiene la fuerza para defender los suyos, y Grecia no. Y eso no hay superhéroe que lo arregle”*⁶³⁴.

Pero hemos de tener en cuenta que este como cualquier otro proceso histórico se basó en decisiones políticas que no tenían nada de inevitable. Una muestra es la visión del propio Varufakis y una buena mayoría de los miembros de la cúpula del partido que se mostraron contrarios a ese tercer rescate, siendo por ello purgados por Tsipras. Pero obviamente no se trata de una catástrofe ambiental, sino de una determinación y una voluntad política. De hecho el propio Krugman ha indicado que el proceso de ajuste continuado causará más estragos en Grecia de los que hubiera causado una salida del euro.

Como hemos comentado, la sempiterna cuestión de la regulación económica es, desde el inicio de la crisis, el caballo de batalla principal a la hora de abordar las problemáticas de un

633 La mayor parte de las votaciones realizadas en el seno de la formación Podemos han servido para validar la hegemonía de su núcleo promotor en los cargos principales del partido y sus políticas.

634 Rosa, I. (2015, 13 de julio). “¡Vamos, Tsipras, levántate, sigue luchando!”. El Diario.es. Disponible en: http://www.eldiario.es/zonacritica/Tsipras_Grecia_rescate_6_408819143.html.

mercado a la deriva, de un capitalismo devorador, de fondos buitres, de puertas giratorias, de burbujas especulativas, de políticas de austeridad, de bonos basura, del gobierno de la Troika, de corralitos, de crecimiento negativo, de chiringuitos financieros y un sinfín de sinsentidos que gobiernan el lenguaje común del interés y del dinero, hoy tan común a la mentalidad corriente que por nombrar la crisis y por ampliar su vocabulario económico-financiero, que ahora se hace comprensible, no entiende mejor estos fenómenos que, por un lado, cabalgan ajenos pero ante cuya lógica casi nadie palidece. Esa posibilidad de regular, ese control externo, esa idea de capitalismo social, capitalismo que redistribuye, mercado regulado, tiene que ver también con serias problemáticas a la hora de entender la representación. De una economía que entiende la política como coartada y de una política que siempre aparece, pero se revela como impotente frente a la omnipotencia del sistema económico, al que en el mejor de los casos puede imponer ciertos límites. ¿Y no es esta marcada división en el fondo irrelevante cuando la crítica al sistema económico siempre se refrenda en la impotencia política para ofrecer alternativas a ese sistema y a esa lógica? ¿Es la crisis resultado de una manera de pensar o, por contra, es el resultado de la actuación de un grupo de personas cuyo poder, obtenido de la acumulación originaria, se perpetúa como el propio concepto? ¿No es por esa manera de pensar que la teoría individualista, solipsista, de la elección racional ha podido dar lugar a la que se denomina economía del lenguaje, que habla clara y llanamente de los beneficios de la lengua? ¿No está el dinero contante y sonante tocando a su fin, en favor de lo que algunos piensan es un nuevo lenguaje del dinero basado en los *bit coins*, que nos habla de una democratización digital de la economía?

“El dinero es similar a las formas de la lógica, que por igual se prestan a cualquier contenido en particular, sin importar el desarrollo o la combinación de tal contenido”⁶³⁵.

El dinero como sistema semántico es el lenguaje de la crisis, y de él deviene una impotencia ante el poder, del poder. Es decir, si dinero y lenguaje se pueden entender como sistemas complementarios, de manera que el dinero habla a través del discurso aun cuando el discurso no lo nombre, este puede aparecer siempre como lo que se oculta tras un cristal opaco. Si miramos más allá de él intuiremos la corrupción de la especie, en caso contrario la corrupción quedará pasmada ante la inusual facilidad para desplegar su cometido, para funcionar al margen de la mirada.

Es por ello que entendemos que la crisis nos ha puesto frente a la necesidad de una crítica que el 15-M como explosión de aparente espontaneidad, de novedad esperada, de tradición política,

635 Simmel, G.; *Philosophy of Money*. Taylor & Francis e-Library, London, 2005, p. 445.

de hilo rojo de la historia, salió al paso del problema de la representación y del problema de la gobernanza financiera. Ambas cuestiones que también resultan centrales en el pensamiento de Hannah Arendt que, por ello, nos acompañó a lo largo de todo el recorrido.

Sin embargo, la progresiva evolución de la crisis como metáfora de una sociedad regida por una teoría de los ciclos económicos y que, por ello, en el fondo sigue cuestionándose la posibilidad de una vuelta a los buenos tiempos, de un volver a empezar, del *laissez faire, laissez passer*, presentando como única alternativa, a ese dejar hacer sin escrúpulos, el control estatal. ¿Pero es posible la discusión sobre la herramienta de medida de la realidad? Una herramienta que media a través del lenguaje, una Filosofía del dinero como la describió brillantemente Simmel.

“Sólo el dinero, en términos de concepto puro, ha alcanzado esta etapa final; es nada más que la forma pura de intercambiabilidad. Se encarna como elemento o función de las cosas, en virtud de los cuales éstas son económicas. No comprende su totalidad, pero sí comprende la totalidad del dinero”⁶³⁶.

Si bien es cierto que el movimiento 15-M tuvo entre sus principales logros el planteamiento del que entiendo es el problema político clave que podemos extraer de la crisis, también es cierto que la resolución de esa cuestión, que siempre queda abierta a la discusión, en cierta medida se ha visto estrechada por la aparición de una nueva representación que ha canalizado esa indignación haciéndola fuerza política electoral, representativa y representada. ¿Es el relato acontecido coherente?, ¿eran necesarios esos hechos? ¿Era necesaria la crisis?, ¿lo era el 15-M?, ¿acaso lo era Podemos como resultado de todo lo anterior?, ¿es por ello imposible una unidad popular de izquierdas como se ha reclamado desde varios sectores a Podemos para las elecciones generales? Esa es la manera en que la ruptura con la tradición trajo, no la que reclamara Tocqueville, una nueva ciencia política, sino la que reclamara Marx, una filosofía de la historia que hacía de la secuencia del relato una necesidad al margen de los actores/actrices del proceso.

“El 15M ha muerto pero se ha convertido en un zombi y dando mordiscos a nuestro imaginario ha contagiado a gran parte de la sociedad...El virus 15M ha mutado –de catarro a pulmonía– y se ha hecho más resistente y virulento contagiando, desde la periferia del sistema a su mismo interior; gracias a su participación en el juego de la democracia formal, como ha demostrado Podemos concurriendo a las elecciones europeas o utilizando los mass media sin

636 Ibid., p. 128.

complejos”⁶³⁷.

El relato, el *storytelling*, es consustancial al pensamiento de Arendt que, en cierta manera, entendió que el centro del problema de la representación está en la interpretación, pero me parece que olvidó en parte que su relación no podía ser la de un mero dispositivo mediador entre pasado y futuro, porque si bien es cierto que *“el lenguaje mismo implica una anulación abstractiva del decurso temporal, con los bloques convencionales de simultaneidad, que debería arrastrar consigo alguna noción de 'tiempo', justamente en cuanto anulado*”⁶³⁸, también lo es que esta anulación es más aparente que real y el tiempo sigue su curso, aunque como le ocurría a San Agustín *“Cuando pienso no se lo que es*”⁶³⁹. En búsqueda de ese tiempo perdido nos encontramos con tradición e historia, memoria hiponóética y memoria nóética, que se acaban superponiendo la una sobre la otra bajo la ideación del relato que teje la trama de los acontecimientos. La crisis, como nos decía Koselleck, siempre plantea la pregunta por el futuro histórico, entendiendo el tiempo como creación y resultado del pasado.

“Esto remata ahora la presentación de la Historia, memoria nóética de los pueblos, como progreso en la ideación de los hechos (en último término, del tiempo mismo) por operación reflexiva de cada fase sobre la precedente”⁶⁴⁰.

Es precisamente en la última de esas fases, que describe García Calvo, en la que hace notar que la conversión del dinero en temporalidad facilita la manipulabilidad del tiempo, necesaria a esa fase del desarrollo histórico.

“Se hace notar bien en la conversión del dinero en tiempo, así en la valoración y cómputo de las horas de los trabajadores, como en los perfeccionamientos de la fórmula de Interés bancario a lo largo de la fase, hasta llegar a la Economía que vivimos, en que la inestabilidad perpetua y el consiguiente juego con el tiempo es esencial a la vida del Dinero”⁶⁴¹.

Al igual que le ocurría al querido Agustín en el citado texto, la ideación de estas conclusiones, en general del texto, la idea previa de partida, establecida, entorpece en cierta medida todo el desarrollo de mi escritura. Acaso su reverso, como dice el autor zamorano, sea la

637 Arzoz, I. Los retos de Podemos y la experiencia del 15M, 2014, <http://www.vientosur.info/> [Consulta: martes, 18 de agosto de 2015]. Disponible en: <http://www.vientosur.info/spip.php?article9396>.

638 García Calvo, A.; Historia contra tradición. Tradición contra historia. Editorial Lucina, Zamora, 1998, p. 28.

639 Citado por García Calvo, A.; Ibid., p. 30.

640 García Calvo, A.; Ibid., p. 31.

641 Ibid.

rigurosidad y solidez con que se ha abordado la cuestión.

En el relato en que se entrelazan de forma comprensiva los acontecimientos que lo constituyen, pueden surgir hechos clave que cuesta entender dentro del mismo. La crisis y el 15-M se entienden dentro de un cierto lance, aunque como hemos comentado el 15-M aparece como novedad ante un panorama crítico y sombrío, siendo entendido, en muchos casos, como solución a la brecha, como el *pharmakos* que apareció para curar nuestro *phatos*. Ese relato no puede ser otro que el relato de constitución de la identidad que, en apariencia invisible, nos ata a una coherencia discursiva que convierte la crisis en *factotum* identitario del tiempo histórico, connatural a él como decía Koselleck, y la respuesta en su reacción.

*“Por decirlo de manera simple: nos contamos y nos re-contamos una y otra vez para no dejar de ser nunca, pero también para no dejar de ser de una determinada manera. Casi con las mismas palabras: para seguir existiendo ante nosotros mismos y ante los demás. Claro que, llegados a este punto, alguien, no sin cierta dosis de ingenuidad, podría preguntar: ¿qué amenaza justifica tan arduo y prolongado (acostumbra a ocupar la vida por entero) esfuerzo? Y si a ese ser de una determinada manera al que me acabo de referir acordamos, como es costumbre extendida, denominarlo identidad personal, ¿qué fuerzas conspiran contra su mantenimiento?”*⁶⁴².

Más bien diría yo, ¿qué fuerzas nos atan a ella? Esta necesidad de un relato identitario sobre la crisis también nos va llevando hacia un relato unitario en cuanto a la crítica, que como hemos dicho, aunque haya pretendido separarse de él, se entiende a la perfección dentro del viaje de una cierta tradición política, que en cierta forma la limita, y que hemos desgranado a lo largo del trabajo.

*“Si empezamos pensando la acción con categorías medio-fin y la situación política fundamental con las categorías de la parte y el todo (individuo-sociedad, etc.) será inevitable utilizar a un hombre como medio y sacrificarlo como medio a un todo”*⁶⁴³.

El lenguaje de la crisis es la crisis del lenguaje, cuya función de mediación ha sido

642 Cruz, M.; Memoria: ¿Extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt). En Cruz, M. (compilador), Benhabib, S., Birulés, F., Camps, V., Vallespín, F.; El siglo de Hannah Arendt. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006, p. 99.

643 Arendt, H.; Diario Filosófico 1950-1973. Herder Editorial, Barcelona, 2006, p. 121.

suplantada por la representación y, por ello, entendemos que “No nos representan” sigue siendo el enunciado principal que, tal vez, deberíamos enunciar así: No queremos que nos representen, porque ni pueden ni tampoco quieren representarnos, hacernos presentes en nuestra ausencia, al menos bajo el actual marco constitucional y forma y práctica política. Ello supone asumir el reto que desde la mediación entraña tomar las riendas del pensamiento y el lenguaje y, con él las de la crisis, para desde ese lugar poder enarbolar un pensamiento, una crítica que sin reparar daños, pues no podría hacerlo, ayude a comprender y actuar en consecuencia. No es una tarea que por supuesto nos competa en exclusiva, pero de la que tomamos responsablemente nuestra parte.

“Por tanto, el texto no dice precisamente: yo pienso o represento y en consecuencia soy, sino: se produce algo en mí algo de lo que soy consciente y, por tanto, soy. Lo que sucede en mí tiene la primacía sobre todo lo demás, porque no aparece y, por tanto, no puede ser mera apariencia. De acuerdo con lo dicho, no hemos de decir: yo siento (algo) y, por tanto, soy, sino: siento que siento y, por tanto, soy”⁶⁴⁴.

Benjamin en este sentido da cuenta en *El narrador* de que “El arte de narrar hoy se acerca a su fin, y esto porque está desapareciendo lo que es el lado épico de la verdad, es decir, la sabiduría...Más bien esto es un síntoma...de fuerzas productivas seculares que han sacado poco a poco a la narración del ámbito del habla, y que al tiempo hacen perceptible una nueva belleza en aquello que así desaparece”⁶⁴⁵. Esa sabiduría para abordar la crisis, para tratarla sin que necesariamente esa narración suponga una justificación de los hechos que la constituyen o, como he intentado hablar de ella, sin convertirla en piedra de toque necesaria para ninguna crítica.

Esa carencia de distinción entre hechos e interpretaciones, se lleva por delante la relación más necesaria en política, aquella que se establece entre intención y sentido, y cuya explicación no tiene porque concebirse necesariamente en el marco de ese relato unitario que acaba de darles su configuración final.

Tal vez una libertad igualitaria, que no contrapone necesariamente los dos términos de esa expresión no resulta tan extraña y como sabemos, según Arendt, constituye en esencia la condición que hace posible todas nuestras ideas acerca de la libertad política.

“Como asunto público, el pensamiento de Arendt resulta actual, sobre todo, por haber intentando una y otra vez conciliar esta idea de libertad con la evidencia

644 Ibid., p. 720.

645 Benjamin, W.; *El narrador*. Obra completa. Libro II/vol. 2. Abada Editores, Madrid, 2009, p. 45.

republicana, todavía hoy válida, de que todas las instituciones políticas se anquilosan y decaen necesariamente tan pronto como deja de estar tras de ellas la fuerza viva del pueblo''⁶⁴⁶.

Finalmente acabamos este largo y apasionante recorrido volviendo a las palabras que lo iniciaron, la palabras de la autora que nos ha acompañado durante todo este tiempo, que nos ha servido para plantear nuestras reflexiones sobre una realidad, la de la crisis y la respuesta del 15-M, en la que estamos y de la que formamos parte, lo cual sin duda no supone ninguna garantía de verdad, ninguna inmediatez con la cosa. No podría haberla si la mediación estaba funcionando, si la sorpresa de que la realidad sea como es nos ha llevado a pensar y hemos sido capaces, aunque sea de manera desordenada, de expresar en este escrito esos pensamientos.

“Poco importa que mis ideas sean un poco dispersas o incluso que parezcan contradecirse entre sí, con tal de que sean ideas que lleven a los lectores a pensar por sí mismos”⁶⁴⁷.

646 Brunkhorst, H.; El legado filosófico de Hannah Arendt. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 199.

647 Citado por Cruz, M.; Introducción. En Cruz, M. (compilador), Benhabib, S., Birulés, F., Camps, V., Vallespín, F.; El siglo de Hannah Arendt. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006, p. 14.

9. Bibliografía

Libros

Adorno, T. W.; Consignas. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.

Dialéctica Negativa. Editora Nacional, Madrid, 2004.

Agamben, G.; El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Editorial Pre-textos, Valencia, 2011.

Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Editorial Pre-textos, Valencia, 2003.

Medios sin fin. Notas sobre la política. Editorial Pre-textos, Valencia, 2010.

Albiac, G.; Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político: De Maquiavelo a Spinoza. Editorial Tecnos, Madrid, 2011.

Althusser, L., Balibar, E.; Para leer El Capital. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2004.

Antentas, J. M., Domènech, A., Giménez, I., Mateo, J. P., Monedero, J. C., Taibo, C., Vivas, E.; La rebelión de los indignados. Movimiento 15 M: Democracia real, ¡ya! Editorial Popular, Madrid, 2011.

Arendt, H.; Crisis de la República. Taurus, Madrid, 1999.

Diario Filosófico 1950-1973. Herder Editorial, Barcelona, 2006.

Eichmann en Jerusalén. Editorial Lumen, Barcelona, 2008.

Ensayos de comprensión 1930-1954. Caparros Editores, Madrid, 2005.

Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política. Ediciones Península, Barcelona, 2003.

Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental. Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

La condición humana. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008.

La promesa de la política. Ediciones Paidós, Barcelona, 2008.

La vida del espíritu. Ediciones Paidós, Barcelona, 2002.

Lecciones sobre la filosofía política de Kant. Ediciones Paidós, Barcelona, 2003.

Los orígenes del totalitarismo. Editorial Alianza, Madrid, 2006.

Responsabilidad y juicio. Ediciones Paidós, Barcelona, 2007.

Sobre la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004.

Aristóteles; Metafísica. Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Aubanque, P.; El problema del ser en Aristóteles. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008.

- ¿Hay que desconstruir la metafísica? Ediciones Encuentro, Madrid, 2012.
- Bakunin, M.; Dios y el Estado. Editorial Proyección, Buenos Aires, 1975.
- Bataille, G.; Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte. Editorial Taurus, Madrid, 1979.
- Baudrillard, J.; El pacto de lucidez o la inteligencia del Mal. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008.
- Beck, U.; La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006.
- Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006.
- Benavides, J.; Gramática generativa de Noam Chomsky. Editorial Latina, Madrid, 1981.
- Benjamin, W.; Calle de dirección única. Abada Editores, Madrid, 2011.
- El capitalismo como religión. En de la Garza, María T.; Política desde la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen. Editorial Anthropos, México D. F., 2002.
- El narrador. Obra completa. Libro II/vol. 2. Abada Editores, Madrid, 2009.
- El origen del drama barroco alemán. Editorial Taurus, Madrid, 1990.
- Escritos políticos. Abada Editores, Madrid, 2012.
- La dialéctica en suspenso. Editorial Arcis-Lom, Buenos Aires, 2002.
- Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones, IV. Editorial Taurus, Madrid, 1998.
- Berger, P. L., Luckman, T.; La construcción social de la realidad. Editorial Amorrortu, Madrid, 1995.
- Berlin, I.; Dos conceptos de libertad y otros escritos. Editorial Alianza, Madrid, 2008.
- Binaburo, J. A., Etxeberria, X.; Pensando en la violencia. Desde W. Benjamin, H. Arendt, R. Girard y P. Ricoeur. Editorial Los Libros de la Catarata, Madrid, 1994.
- Bobbio, N.; La resistencia a la opresión, hoy. En Teoría general de la política. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Bolado, G.; Las lecturas más importantes de la Historia de la Filosofía. Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012.
- Brunkhorst, H.; El legado filosófico de Hannah Arendt. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- Camus, A.; El extranjero. Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- El hombre rebelde. Editorial Alianza, Madrid, 2005.
- El mito de Sísifo. Editorial Alianza, Madrid, 2004.
- La peste. Unidad Editorial, Madrid, 1999.
- Canetti, E.; La lengua absuelta. Muchnik Editores, Barcelona, 1981.
- Masa y poder. Editorial Alianza, Madrid, 2005.

- Castells, M.; Redes de indignación y de esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet. Alianza Editorial, Madrid, 2012.
- Castillon, F., Becker, R. Z., Condorcet, M. J.: ¿Es conveniente engañar al pueblo?. Editorial Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.
- Castoriadis, C.; La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, Barcelona, 2013.
- Lo que hace a Grecia 1: De Homero a Heráclito. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Cid, R., Colectivo Utopía Contagiosa, Corrons, A., De Nieves, A., Díez Rodríguez, A., Domínguez Sánchez, M., Martín, D., Martí Font, J., Mateo Regueiro, E., Sonet Mancho, H., Taibo, C.; Hasta luego Pablo. Once ensayos críticos sobre Podemos. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2015.
- Cioran, E.; Contra la historia. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.
- Cuadernos (1957-1972). Tusquets Editores, Barcelona, 2000.
- Del inconveniente de haber nacido. Editorial Taurus, Madrid, 1998.
- Historia y utopía. Tusquets Editores, Barcelona, 2003.
- La caída en el tiempo. Tusquets Editores, Barcelona, 1993.
- Colli, G.; Platón político. Ediciones Siruela, Madrid, 2008.
- Constant, B.; Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- Cortázar, J.; Rayuela. Editorial Suma de letras, Madrid, 2001.
- Cruz, M. (compilador), Benhabib, S., Birulés, F., Camps, V., Vallespín, F.; El siglo de Hannah Arendt. Ediciones Paidós, Barcelona, 2006.
- Deleuze, G.; Nietzsche y la filosofía. Editorial Anagrama, Barcelona, 2002.
- Derrida, J.; Canallas. Dos ensayos sobre la razón. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. Ediciones Paidós, Barcelona, 2001.
- Descartes, R.; Discurso del método. Editorial Club Universitario, Alicante, 2005.
- Dodds, E. R.; Los griegos y lo irracional. Editorial Alianza, Madrid, 2006.
- Domènech, A.; El eclipse de la fraternidad. Editorial Crítica, Barcelona, 2004.
- Durkheim, E.; Formas elementales de la vida religiosa. Editorial Alianza, Madrid, 2003.
- La división del trabajo social. Editorial Akal, Madrid, 2001.
- Escohotado, A.; Caos y orden. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- Fernández Buey, F.; Contribución a la crítica de marxismo cientifista. Editorial Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984.
- La ilusión del método. Editorial Crítica, Barcelona, 1991.
- Fernández Ferriz, R.; La revolución divertida. Editorial Debate, Barcelona, 2012.

- Foucault, M.; Discurso y verdad en la antigua Grecia. Ediciones Paidós, Barcelona, 2004.
- El pensamiento del afuera. Editorial Pre-textos, Valencia, 2004.
- Las palabras y las cosas. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2003.
- Nietzsche, la genealogía, la historia. Editorial Pre-textos, Valencia, 2000.
- Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Ediciones Paidós, Barcelona, 2010.
- From, E.; El miedo a la libertad. Editorial Paidós, Barcelona, 2006.
- Gadamer, H. G.; Mito y razón. Ediciones Paidós, Barcelona, 1997.
- García Calvo, A.; Hablando de lo que habla. Estudios del lenguaje. Editorial Lucina, Zamora, 1993.
- Historia contra tradición. Tradición contra historia. Editorial Lucina, Zamora, 1998.
- Giddens, A.; Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno. Editorial Alianza, Madrid, 1994.
- Gill, L.; Fundamentos y límites del capitalismo. Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- González Morán, L.; De la Bioética al Bioderecho. Libertad, vida y muerte. Editorial Dickinson, Madrid, 2006.
- Graeber, D.; Direct Action. An ethnography. AK Press, Edimburgo, 2009.
- En deuda. Una historia alternativa de la economía. Editorial Ariel, Barcelona, 2012.
- Guzman, A.; ¿Cínicos...? Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012.
- Hegel, G. W. F.; Fenomenología del espíritu. Editorial Abada, Madrid, 2010.
- Heidegger, M.; Identidad y diferencia. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.
- Nietzsche II. Editorial Destino, Barcelona, 2000.
- ¿Qué significa pensar? Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Herzog, A.; Arendt et la banalité de la crise. En Herzog, A. (Coord.). Hannah Arendt totalitarisme et banalité du mal. PUF, Paris, 2011.
- Hessel, S.; ¡Indignaos! Ediciones Destino, Barcelona, 2011.
- Hobbes, T.; Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. FCE, Buenos Aires, 2005.
- Hobsbawm, E. J.; La invención de la tradición. Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- Ibáñez, J.; Por una sociología de la vida cotidiana. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1994.
- Iglesias, P.; Ganar o morir. Lecciones políticas en Juego de tronos. Editorial Akal, Madrid, 2014.
- Jones, O.; El Establishment. La casta al desnudo. Editorial Planeta, Barcelona, 2015.
- Kafka, F.; El proceso. Editorial Valdemar, Madrid, 2004.
- Klossowski, P.; La moneda viva. Editorial Pre-Textos, Valencia, 2012.
- Koselleck, R.; Crítica y crisis. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Editorial Paidós, Barcelona,

1993.

Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia. Ediciones Paidós, Barcelona, 2001.

Kosinski, J.; Desde el jardín. Editorial Anagrama, Barcelona, 1989.

Kropotkin, P.; El apoyo mutuo, un factor de la evolución. Editorial Proyección, Buenos Aires, 1970.

La moral anarquista. Editorial Los libros de la Catarata, Madrid, 2003.

Krugman, P.; ¡Acabad ya con esta crisis! Editorial Crítica, Barcelona, 2012.

Laclau, E.; La razón populista. FCE de España, Madrid, 2005.

Laclau, E., Mouffe, C.; Hegemonía y estrategia socialista. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987.

Lenin, V. I. U.; El Estado y la revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2008.

Lipovetsky, G.; El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. Editorial Anagrama, Barcelona, 1994.

Locke, J.; Ensayos sobre el gobierno civil. Editorial Aguilar, Madrid, 1981.

Maquiavelo, N.; El príncipe. Editorial Unidad Editorial, Madrid, 1999.

Marcuse, H.; Razón y Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 1999.

Marx, K.; Contribución a la crítica de la Economía Política. Editorial Progreso, México D. F., 1989.

Crítica del programa de Gotha. Ediciones Ricardo Aguilera, Madrid, 1968.

El Capital Tomo I Volumen I. Siglo XXI Editores, México D. F., 2005.

El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Editorial Alianza, Madrid, 2003.

En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción de Marx, K. y Engels, F.; En La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos. Editorial Grijalbo, México D. F., 1958.

Escritos de Juventud. Editorial FCE, Buenos Aires, 1982.

Escritos de Juventud sobre el Derecho. Editorial Anthropos, Barcelona, 2008.

Las crisis del capitalismo. Editorial Sequitur, Madrid, 2009.

Manifiesto Comunista-Antología del Capital. Editorial Cultura, Barcelona, 1999.

Marx, K., Engels, F.; La ideología alemana. Editorial Grijalbo, Barcelona, 1971.

Obras escogidas. Editorial Progreso, Moscú, 1971.

Marx, K., Engels, F., Lenin, V. I. U.; La Comuna de París. Ediciones Akal, Madrid, 2010.

On the Dictatorship of the Proletariat. Progress Publishers, Moscú, 1984.

Mas Torres, S.; Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica. Ediciones Itsmo, Madrid, 2003.

Mayorga, J.; Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin. Editorial Anthropos, Barcelona, 2003.

Melville, H.; Bartleby, el escribiente/Benito Cereno/Billy Bud. Ediciones Catedra, Madrid, 2009.

Monedero, J. C.; El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión. FCE, México

D. F., 2009.

Moscoso, J.; Historia cultural del dolor. Editorial Taurus, Madrid, 2011.

Mundo, D.; Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003.

Naredo, J. M.; Economía, poder y política. Crisis y cambio de paradigma. Diaz&Pons Editores, Madrid, 2013.

La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Editorial Siglo XXI Editores, Madrid, 1996.

Orwell, G.; Homenaje a Cataluña. Editorial Debate, Madrid, 2011.

Platón; Diálogos. Edimat Libros, Madrid, 2003.

La República. Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Pocock, J.; El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición atlántica. Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

Polanyi, K.; La gran transformación. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1997.

Putnam, R. D.; El declive del capital social. Un estudio internacional sobre sociedades y el sentido comunitario. Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003.

Quine W. V. O.; Ontological Relativity and Other Essays. Editorial Tecnos, Madrid, 1984.

Ramonet I.; La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero. Editorial Icaria, Barcelona, 2009.

Reich, R.; El trabajo de las naciones. Editor Javier Vergara, Buenos Aires, 1993.

Revel, J. F.; El conocimiento inútil. Editorial Planeta, Barcelona, 1989.

Rifkin, J.; El fin del trabajo. Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Rizzo, S., Stella, G. A.; La casta. Editorial Capitán Swing, Madrid, 2015.

Robespierre, M.; La revolución jacobina (Discursos). Editorial Edicions 62, Barcelona, 1992.

Roitman Rosenmann, M.; Los indignados. El rescate de la política. Ediciones Akal, Madrid, 2012.

Roiz, J.; La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975). Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2002.

Rousseau, J. J.; Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Editorial Losada, Buenos Aires, 2005.

El contrato social. Editorial Edimat Libros, Madrid, 1999.

Sainte-Croix, G. E. M. de; La lucha de clases en el mundo griego antiguo. Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

Sánchez Ferlosio, R.; God&Gun. Apuntes de polemología. Ediciones Destino, Barcelona, 2010.

Vendrán más años malos y nos harán más ciegos. Ediciones Destino, Barcelona, 2008.

- Sartre, J. P.; ¿Qué es la literatura? Editorial Losada, Buenos Aires, 1950.
- Sieyes, E. J.; ¿Qué es el estado llano? Ensayo sobre los privilegios. Editorial Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1988.
- Simmel, G.; Cultura líquida y dinero. Editorial Anthropos, Barcelona, 2010.
- Philosophy of Money. Taylor&Francis e-Library, London, 2005
- Smith, A.; La teoría de los sentimientos morales. Editorial Alianza, Madrid, 1997.
- Spinoza, B.; Ética demostrada según el orden geométrico. Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Tratado sobre la reforma del entendimiento. Editorial Alianza, Madrid, 2014.
- Steiner, G.; Antigonas. Una poética y una filosofía de la lectura. Gedisa Editorial, Barcelona, 1991.
- Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.
- Swift, J.; Los viajes de Gulliver. Editorial Valdemar, Madrid, 2003.
- Taibo, C.; Nada será como antes. Sobre el movimiento 15-M. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011.
- Tizón, J. L.; Psicopatología del poder. Un ensayo sobre la perversión y la corrupción. Herder Editorial, Barcelona, 2015.
- Tocqueville, A.; El Antiguo Régimen y la Revolución. Editorial Alianza, Madrid, 2004.
- La democracia en América. Editorial FCE, México D. F., 1957.
- Toret, J.; Una mirada tecnopolítica sobre los primeros días del 15M. En Democracia distribuida. Miradas de la Universidad Nómada al 15M. Universidad Nómada, 2012.
- Trías, E.; El hilo de la verdad. Editorial Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014.
- Weber, M.; La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Editorial Península, Barcelona, 1998.
- Žižek, S.; ¡Bienvenidos a tiempos interesantes! Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011.

Revistas

- Alba Rico, S. (2011). La crisis capitalista y el deseo de democracia. Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, N° 116.
- Albiac, G. (2012). De un mentir sagrado, o el juego del diablo. La ilustración liberal: revista española y americana, N° 51.
- Bel Enguix, G., Jiménez López, M. D. (2006). Código genético y lenguaje verbal. Revista Española de Lingüística, N° 36.
- Castoriadis, C. (1994). Miseria de la Ética. Revista Zona Erógena, N° 22.

- Errejón, I. (2011). El 15-M como discurso contrahegemónico. *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 2.
- García Cid, H. (2010). El problema de la anterioridad en Marx. *Revista Tales*, Nº 3.
- Gómez Ramos, A. (2012). Política sin medios y violencia sin fines. *Cuaderno Gris*, Nº 10.
- González Fisac, J. (2007). Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 40.
- Laclau, E. (2004). Discurso. *Revista Topos y tropos*, Nº 1.
- Monedero, J. C. (2012). ¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia. *Revista Nueva Sociedad*, Nº 240.
- Norberg, J. (2011). Arendt in Crisis. *Political Thought in Between Past and Future*. *College Literature*, Nº 38.1.
- Rodríguez Villasante, T. (2015). ¿Hay ingeniería social en los procesos y movimientos sociales? En Galindo Cáceres, J., Islas Carmona, O. *Ingeniería en Comunicación Social y Comunicación Estratégica*. CAC, Cuadernos Artesanos de Comunicación/75.
- Roiz, J. (2001). Hannah Arendt (1906-1975): ¿Sueño heroico o coraje cívico? *Revista de Estudios Políticos*, Nº 114.
- Sánchez Ferlosio, R. (1990). Cuando el arco está en la flecha tiene que partir. *Claves de Razón Práctica*, Nº 1.
- (1996). La señal de Caín. *Claves de Razón Práctica*, Nº 64.
- Vollrath, E. (1977). Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, volumen 44.

Prensa

- Abellán L. (2008, 11 de enero). Solbes niega que haya crisis y dice que España está lista para la desaceleración. *El País*, Nº 11.169.
- Alba Rico, S. (2014, 4 de octubre). El lío de Podemos y los tres elitismos. *Cuarto Poder*.
- Cañete Bayle, J. (2015, 19 de mayo). Charla con Nuri Abad y Ada Colau. *El Periódico*.
- Castedo, A. (2014, 14 de enero). No confían en los políticos, pero valoran la política. *El País*, Nº 13.346.
- Cruz, M. (2015, 1 de mayo). Tres actores, un mismo truco. *El País*. Nº 13.815.
- Cué, C. E. (2013, 4 de febrero). Rajoy sobre los papeles de Bárcenas. *El País*, Nº 13.005.
- Cué, C. E., Diez, A. (2011, 19 de mayo). Zapatero sobre el 15-M: “Hay que escuchar, hay que ser sensibles”. *El País*, Nº 12.383.

De la Dehesa, G. (2013, 16 de junio). Interrelaciones entre crecimiento y empleo. El País, N° 13.136.

EFE (2011, 14 de mayo). Lara pide en Gijón “un voto de rebeldía y dignidad”. El Comercio.

(2015, 14 de mayo). Cuatro años del 15M: de las plazas a los parlamentos. La Verdad.

Errejón, I. (2015, 10 de marzo). Grecia en la encrucijada europea. El País N° 13.763.

(2015, 17 de junio). El 13 de junio como tercer hito del proceso de cambio. De las posiciones ganadas a la ofensiva. Público.

Fernández-Savater, A. (2012, 11 de noviembre). Política literal y política literaria (sobre ficciones políticas y el 15-M). El Diario.es.

Hernández, E. (2014, 12 de septiembre). Entrevista a Santiago Alba Rico. El Confidencial.

Iglesias, P. (2015, 4 de febrero). Discurso integro de Pablo Iglesias en la Puerta del Sol en la Marcha del Cambio. La Marea.

López Trujillo, N. (2013, 18 de mayo). Entrevista a Saskia Sassen. Gonzoo.

Lucio, L. (2011, 21 de mayo). El PSOE busca chafar la mayoría de Zoido. El País, N° 12.385.

Monedero, J. C. (2014, 14 de diciembre). Declaraciones Juan Carlos Monedero. Europa Press.

Page, D. (2014, 5 de mayo). Todas las crisis de España: de la Edad Media al banco malo. Expansión.

Paone, M. A., (2014, 21 de febrero). Una máquina para ser otro. El País, N° 13.388.

Pardo, I. (2009, 7 de mayo). Salgado ve ya 'brotes verdes' en la economía, aunque prepara medidas. El Economista.

Peláez, A. (2013, 18 de mayo). Crisis, lenguaje y realidad. El Huffington Post.

Pérez, C. (2009, 15 de marzo). El Estado bancario (como solución). El País, N° 11.595.

Riveiro, A. (2014, 12 de diciembre). Entrevista a Yayo Herrero. El Diario.es.

Rosa, I. (2015, 13 de julio). "¡Vamos, Tsipras, levántate, sigue luchando!". El Diario.es.

Sadia, J. M. (2011, 10 de julio). Entrevista a Agustín García Calvo. La Opinión de Zamora.

Sarkozy, N. (2009, 8 de enero). En el capitalismo hay un lugar para el Estado: Sarkozy. El Economista.

Sarries, N. M. (2013, 25 de febrero). Auge de la desobediencia civil en España, espoleada por la crisis, los recortes y el ejemplo del 15-M. 20 Minutos.

Soler, J. (2014, 20 de abril). Atenas: entre la crisis y los dioses. El País, N° 13.445.

Torreblanca, J. I. (2014, 29 de diciembre). Una cuestión de fe. El País, N° 13.963.

Verdú, V. (2011, 17 de octubre). Entrevista a Zygmunt Bauman. El País, N° 12.523.

Yarnoz, C. (2015, 21 de mayo). La crisis dispara la desigualdad entre ricos y pobres a un nivel récord. El País, N° 13.835.

Zapatero, J. L. (2008, 8 de julio). Zapatero menciona por primera vez la palabra crisis para referirse a la situación económica. El País, N° 11.347.

Proyectos de investigación

Centro de Investigaciones Sociológicas. Notas de Investigación sobre el Estudio cualitativo: Representaciones políticas y 15M. Estudio N° 2921. Madrid: CIS, 2012.

Pérez Nievas, S., García Albacete, G., Martín, I., Montero, J. R., Sanz, A. y otras. Universidad Autónoma de Madrid. Informe del proyecto de investigación: Los efectos de la crisis económica en la democracia española: legitimidad, insatisfacción y desafección. Madrid: UAM, 2013.

Páginas web

Agamben, G. Walter Benjamin y el capitalismo como religión, 2011, <http://www.rebellion.org/>.

Alba Rico, S. La Qasba en Madrid, 2011, <http://www.rebellion.org/>.

Arzoz, I. Los retos de Podemos y la experiencia del 15M, 2014, <http://www.vientosur.info/>.

Badiou, A. Alain Badiou y el 15-M: “una modificación brutal de la relación entre lo posible y lo imposible”, 2011, <http://blogs.publico.es/>.

Brown, J. Zygmunt Bauman y la supuesta emocionalidad del 15-M: una breve respuesta, 2011, <http://www.rebellion.org/>.

Errejón, I. ¿Qué es el análisis político?, 2011, <https://instituto25m.info/>.

Fraile, A. Entrevista a Ignacio Ramonet, 2012, <http://blogs.elpais.com/>.

Fundación Everis. Un centenar de empresarios y expertos presentan la iniciativa Transforma España, 2011, <http://www.everis.com/>.

Madrilonia: <http://www.madrilonia.org/>.

Monedero, J. C. Aprender de Grecia, 2015, <http://www.comiendotierra.es/>.

Sánchez Cedillo, R. 15-M, una multitud que se sirve de máscaras para ser una, 2011, <http://www.uninomade.org/>.

Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_15-M.

15Mpedia: <https://15mpedia.org/wiki/15M>.

Conferencias

Bueno, G. (1999). El tributo en la política. Sociedad política/sociedad civil. Conferencia inaugural del XXIII Congreso Nacional de la Asociación Española de Asesores Fiscales, pronunciada en el Auditorio de Oviedo.

Derrida, J. (1995). Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

López Herráiz, P. (2013, septiembre). Una comprensión del movimiento 15-M a partir de Hannah Arendt. Ponencia presentada en el XI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración, Sevilla.

Textos legales

Constitución Española, 1978, 29 de diciembre de 1978.

